394
نوفمبر
2012





الغرب والإسلام

الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي

تأليف: أنتوني بلاك
ترجمة: د. فؤاد عبدالمطلب

سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت





سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب - الكويت

صدرت السلسلة في يناير 1978

أسسها أحمد مشاري العدواني (1923-1990) ود. فؤاد زكريا (1927-2010)

394

الغرب والإسلام

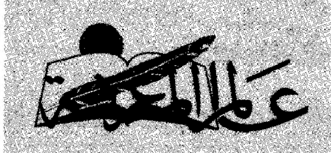
الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي

تأليف: أنتوني بلاك

ترجمة: د. فؤاد عبدالمطلب



نوفمبر 2012



سلسلة شهرية يصدرها
المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب

سعر النسخة

الكويت ودول الخليج	دينار كويتي
الدول العربية	ما يعادل دولارا أمريكيا
خارج الوطن العربي	أربعة دولارات أمريكية

الاشتراكات

دولة الكويت

للأفراد	15 د.ك
للمؤسسات	25 د.ك

دول الخليج

للأفراد	17 د.ك
للمؤسسات	30 د.ك

الدول العربية

للأفراد	25 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	50 دولارا أمريكيا

خارج الوطن العربي

للأفراد	50 دولارا أمريكيا
للمؤسسات	100 دولار أمريكي

تسدد الاشتراكات مقدما بحوالة مصرفية باسم المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وترسل على العنوان التالي:

السيد الأمين العام
للمجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب
ص. ب: 28613 - الصفاة
الرمز البريدي 13147
دولة الكويت
تليفون: 22431704 (965)
فاكس: 22431229 (965)
www.kuwaitculture.org.kw

ISBN 978 - 99906 - 0 - 374 - 3

رقم الإيداع (2012/450)

العنوان الأصلي للكتاب

The West and Islam

Religion and Political Thought in World History

By

ANTONY BLACK

Oxford University Press, New York 2010.

The West and Islam: Religion and Political Thought in world History, First Edition was originally published in English in 2008. This translation is published by arrangement with Oxford University Press.

طُبع من هذا الكتاب ثلاثة وأربعون ألف نسخة

ذوالحجة 1433 هـ - نوفمبر 2012

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبر عن رأي كاتبها
ولا تعبر بالضرورة عن رأي المجلس

المحتوى

تقديم المترجم 7

استهلال 41

المقدمة 45

الفصل الأول:
الدين والسياسة، الغرب، الإسلام، بيزنطة 57

الفصل الثاني:
الشرعية : الخلافة والدولة 93

الفصل الثالث:
المجتمع، القبيلة والتجمع والأمة 117

الفصل الرابع:
الأنظمة، أوروبا والإسلام وبيزنطة 129

الفصل الخامس:
السياسة العملية 157

الفصل السادس:
مناهج الفكر السياسي 169

الفصل السابع:
التغييرات في الدين والسياسة 193

الفصل الثامن:
أصول الفكر السياسي الغربي 207

الخاتمة:
الغرب، الإسلام، روسيا 221

الملحق:
مارسيليوس وابن رشد 231

الملاحظات 233

بيبليوغرافيا 255

تقديم المترجم

«أما كتاب «الغرب والإسلام»، فإنه يعد مقارنة تاريخية في الفكر السياسي، إذ يتفحص المقاربات الغربية والإسلامية لعلم السياسة والقواسم المشتركة بينها بالإضافة إلى مواطن التفرع والاختلاف»

المترجم

نظرة في تطور الفكر السياسي الإسلامي

من المعروف تاريخيا أن «الدولة» المدنية التي أسسها النبي صلى الله عليه وسلم قامت على أسس ومبادئ عامة تنبع من روح القرآن الكريم، ومن بعض آياته التي تنص على إقامة العدل، كآيات الحكم والحدود، وعلى رعاية المجتمع الإسلامي وحمايته، كالآيات التي تخص الزكاة والجهاد. ومنذ البداية، ارتبطت سلطة الرسول صلى الله عليه وسلم وممارساته السياسية بالرسالة التي كلفه الله بتبليغها للناس، فكانت «الوثيقة» التي كتبها النبي صلى الله عليه وسلم في المدينة دليلا واضحا على تلك الرابطة القوية[1]. صدرت هذه «الوثيقة» عن النبي صلى الله عليه وسلم بعد هجرته إلى المدينة في العام

622م وهي تتعلق بمقومات الدولة وأسسها، وبتنظيم البناء الداخلي والخارجي للمجتمع [2].

أما تأسيس السلطة وانتقالها، فإن الخلافة الإسلامية لم تتأسس بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم بناء على نص ديني يحدد طريقة انتقال السلطة أو يبين اسم من سيخلف الرسول صلى الله عليه وسلم، ما يعني أن هذا الأمر كان متروكا للأمة تختار الطريقة المناسبة التي تحقق مبدأ الشورى، وتقيم العدل ضمن السياق الإسلامي. وقد جاء الحوار الذي دار في سقيفة بني ساعدة بين المهاجرين والأنصار حول موضوع تولي السلطة أو الخلافة معبرا عن هذا الواقع، حين تركز الحوار حول تحديد الشخص الذي تتحقق فيه الصفات والكفاءات التي تجعله حاكما مقبولا ومطاعا عند المسلمين. إن نظرة تحليلية إلى حوار السقيفة الذي يعتمد المحاجة والإقناع من شأنها أن تظهر المنطلق الإنساني لا الديني في حل مسألة انتقال السلطة وتأسيس الخلافة. وإذا ربطنا هذا الحوار بخطبة أبي بكر رضي الله عنه في اليوم التالي عند مبايعته الناس له البيعة العامة، وبما تضمنته هذه الخطبة من وضع قيود على سلطته موضع مراقبة ونقد وتقويم من الرعية (فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني)، وربط طاعة الرعية للحاكم بطاعته لله ولرسوله، أي بتطبيقه للشريعة (أطيعوني ما أطعت الله فيكم...) لتبين بوضوح أن ما ينتج من هذا الإجراء المستند إلى اجتهاد إنساني من سلطة مقيدة بقواعد شرعية أو دينية، يعكس منظورا إنسانيا يرتبط بمفهوم الحكم الشرعي في الإسلام. يلخص أحد الباحثين ذلك قائلا: إن «الحوار المنطقي لاجتماع السقيفة الذي اجتهد في اختيار الحاكم اجتهادا عقلانيا آخذا بعين الاعتبار المصلحة العامة في الحفاظ على تماسك المجتمع وعلى وحدة القيادة والدولة، كان يهدف بالدرجة الأولى إلى تحقيق مصلحة شرعية دينية تتمثل في تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في المجتمع والدولة» [3]. وفي أثناء الخلافة الإسلامية الراشدة برزت قضية انتقال السلطة بوصفها عاملا مهما من عوامل الحفاظ على استقرار المجتمع وتماسكه والاستمرار في بناء الدولة الجديدة والحفاظ عليها.

لقد حاول الخلفاء الراشدون وضع رؤاهم عن الحكم قيد التطبيق العملي بوحي من القرآن الكريم وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، ولم تكن رؤية أبي بكر رضي الله عنه في القيادة محفوظة في أقواله البليغة فحسب، فخطبته الأولى عند اختياره خليفة هي مثال جلي، بل مجسدة على نحو أفضل في أعماله المدونة في المصادر التاريخية، والتي تبين أيضا أن أبا بكر لم يكن يسعى إلى منصب إن لم يكن يعارض ذلك، لكنه يبرز بوصفه المرشح الأفضل القادر على تجاوز المنافسات الشخصية والعائلية والعشائرية التي أخذت بالظهور، ولو بصور جانبية في المجتمع الإسلامي الفتي. إضافة إلى ذلك، هو رجل متواضع وبسيط، ويكمن منهجه في العمل بعد توليه المسؤولية في تقدير ما كان النبي صلى الله عليه وسلم سيفعله لو كان حيا، وليس وضع خطط أو استراتيجيات من عنده. ومع استمرار نمو الإمبراطورية العربية في الثروة والقوة، منذ توليه الخلافة، يعيش في السكن البسيط نفسه ولديه عبد واحد يقوم على خدمته. كما أن أبا بكر هو أول رجل يحرر عبيده وفقا لمعتقداته الدينية، وأول مسلم يبني مسجدا بعد النبي صلى الله عليه وسلم، ويقال إنه أنفق أمواله كلها في سبيل الدعوة لنهوض الإسلام. وهو أيضا ينفر من استقطاع الأموال أو تحويل الثروة التي يمكن أن يجنيها من تدفق الضرائب والغنائم التي تصب في الخزانة. باختصار، سيظهر المثال القيادي لأبي بكر في تقديمه نموذجا للتواضع والتوافق والصلاح والتركيز على أعمال البر والإحسان والخير العام [4].

ستجسد هذه القيم مثالا أعلى مستمرا عن الحكم في العالم الإسلامي، وهو مثال يناقض عموما الغرائز الإنسانية، كما أنه سيواصل كونه عامل جذب للموالين للإسلام السياسي في العصر الحديث. وسيقوم الخلفاء الثلاثة من بعده بأعمال جليلة كثيرة تعبر عن رؤى ومقولات خالدة في الحكم والقيادة، والتي تبرز عناصر منها لاحقا في الخلافتين الأموية والعباسية، وفي الأندلس ومصر وبلاد فارس والأناضول السلجوقيتين، وفي سلطنة دلهي والهند المغولية، وفي الإمبراطورية العثمانية. فمثلا، يقدم الخليفة علي بن أبي طالب، أحد أوائل القادة المسلمين، نموذجا

رائعا عن الحكم المتنور. وتتوافر إحدى البينات على هذه القيادة، من خلال الرسالة المطولة التي يرسلها الخليفة علي إلى تابعه المخلص، مالك الأشتر، الذي يعينه حاكما على مصر. وتجمع هذه الرسالة بين التقوى والسياسة وتبين السمات التي يجب أن يتصف بها الملوك والولاة [5].

لقد اختير الخلفاء الأربعة الأوائل، أبو بكر وعمر وعثمان وعلي، بعملية تتوسط التأييد الكبير والانتخاب. ويستمر هذا الترتيب المبكر، المستند إلى تعاليم النبي صلى الله عليه وسلم ومبادئ الإسلام، والمقترن بتطور سياسي كبير بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، مدة 29 عاما فقط، بيد أن ذلك الميل القصير للمشورة والإجماع طوال 1400 عام، سيحدث تأثيرا كبيرا في التطور النهائي لشكل الديموقراطية الإسلامية في عصرنا الحالي. فقد شكلت الآيات القرآنية وأقوال النبي صلى الله عليه وسلم وممارسته للشورى، إضافة إلى اجتهاد الصحابة من بعده في تعيين خليفة له - اجتماع سقيفة بني ساعدة، واستشارة عمر وتعيينه أهل الشورى المكلفين باختيار خليفة من بعده، فضلا عن مشاورة الصحابة بعضهم لبعض في القضايا الحاسمة - أحد وجوه التعبير الأساسية عن الضمير الإسلامي في العهود كلها - كما أن «الإجماع» الذي هو أحد مبادئ التشريع الإسلامي لا يقوم إلا بعد التشاور وتبادل الرأي.

يتولى الخليفة الأموي معاوية بن أبي سفيان الحكم بالقوة أول مرة في التاريخ الإسلامي العام 661م. ويحكم ورثته من بعده حتى يطيح بهم العباسيون العام 750. ويحكم العباسيون حتى يقضي عليهم المغول في العام 1258. ويكرر الأمويون في الأندلس هذا النموذج في الحكم، كما سيفعل ذلك الفاطميون والأيوبيون والمماليك في مصر، والسلاجقة في بلاد فارس وأصقاع من بلاد الشام، والمغول في الهند. ويؤول الأمر إلى آخر الحكام المسلمين الذين يحملون لقب خليفة الإسلام وهم الأتراك العثمانيون في إسطنبول.

وتشبه القيادة السياسية في تلك العهود حكما عائليا تقليديا، كما هي الحال في السلالات الحاكمة في جميع بلدان العالم، ويكون هناك أيضا زعماء يسيئون استخدام سلطتهم شبه المطلقة. لكن في المقابل، تبرز جميع أنواع الأساليب والسياسات التقدمية إلى الواجهة في كثير من الأحيان.

كما كان النموذج السياسي الإسلامي الخارجي أشبه بحكم عسكري – ديني، ممتزج بالخلافة الوراثية. لكن هذا النموذج لم يكن استثناء في التاريخ السياسي العالمي، فقد ظل سائدا ربما حتى القرن الثامن عشر في أوروبا وبيزنطة وروسيا والصين والدول المغولية والأمريكتين.

يهتم الأمويون في دمشق كثيرا بتحقيق البنية التحتية العامة والرخاء الاقتصادي والدولة الموحدة. ويبذل العباسيون في بغداد أيضا ما بوسعهم لإحداث مركز سياسي وفكري وفني ومالي عالمي. ومع أنهم يحكمون بالقوة وبالوراثة، فإنهم لا يبتعدون كثيرا عن أساليب الحكم المتقدمة والمتنورة. وفي الأندلس، يحاول الأمويون، حين يرون إنجازات الحكم العباسي، منافسة بغداد على المستويات كلها تقريبا. ولن يكون الأمويون والعباسيون الوحيدين الذين يقدمون نموذجا مثاليا للحكم الجيد والمتنور، فالأتراك السلاجقة الذين يتولون السلطة السياسية تحت حكم العباسيين في القرن العاشر يتابعون هذا التقليد أيضا.

فمثلا، يبين التاريخ الإسلامي أن حكم هارون الرشيد هو أفضل نموذج للحاكم المسلم التقدمي، وفيه يضع الرشيد أساس العصر الذهبي في بغداد. ويصل هذا العصر إلى ذروته أيام حكم ابنه المأمون، ويظهر نموذج من الحكم المتحرر بصورة متزامنة تقريبا في الأندلس، يعود إلى أيام المؤسس الأموي، عبدالرحمن الأول. ويبرز التاريخ حكاما أصحاب فكر ومشاريع حضارية من أمثال عبدالرحمن الثالث في قرطبة والحاكم بأمر الله في القاهرة. ويظهر أحد المفكرين السياسيين النموذجيين، وهو نظام الملك الطوسي كبير وزراء ألب أرسلان، وصديق عمر الخيام، وفيما بعد الوزير عند السلطان ملكشاه، والذي سيعمل على أن تكون المعرفة والتعليم عنصرين أساسيين من عناصر الحكم الصالح والمجتمع الصحي.

كما سطع نجم حاكم يجسد الشرق الفروسي الإسلامي، صلاح الدين الأيوبي، الذي يدهش الأوروبيين ويحيرهم بمآثره العسكرية والسياسية والإنسانية. ويبرز في التاريخ الهندي الإسلامي باشاده المغولي، الإمبراطور أكبر في «أغرة» الذي يستخدم سلطته لجعل الهند الأمة الأقوى والأكثر عدلا واتحادا على وجه الأرض، ذات المائة لغة، والألف إله، والتقاليد

المتعددة الموجودة طوال آلاف السـنين. ويظهر التسامح الديني والمدني مع ذلـك المزيج من القوة والتحرر والإنصاف في أعظم شـخصية إسـلامية تركية هو السـلطان سليمان الأول الذي حكم بين العامين 1526م و1566م. وتأتي هذه النماذج على سبيل المثال لا الحصر [6].

لقد أتاحت القيادة الإسلامية للإمبراطورية منذ بدايتها ظهور العصور الذهبية المختلفـة. وهذه الرؤية للقيادة، مهما كانـت عرضة لتدخل الأنا الإنسانية التي لا يمكن تجنبها، وعيوب مؤسساتية، وحظوظ سيئة، وفساد، فقد تمكنت طوال أكثر من ثمانية قرون من إلهام أجواء الاختراع والنشاط الفكري الذي تميز وساعد على تكوين رؤية مستقبلية للقيادة الحديثة في أوروبا وبلدان أخرى غير إسـلامية. وتكمـن بعض الإنجازات الفكرية في الرياضيات والفلـك والطب والفن والعلوم الأخرى. كمـا كانت ثمة نتائج مثالية لهذه القيادة تتمثل في أشـياء إبداعية، مثل أول مكتبة عامة، وأول مؤسسة جامعية بالمعنى الحديث، والمستشفيات العامة، وأخلاقيات العدالة والإنصاف، والتسـامح مع الآخرين المختلفين في الدين والعرق والجنسية. كما يلاحظ الموقف المسـتنير في السلوك الديموقراطي، وتثبيت الإجماع، وحل النزاعات، والاسـتجابة للرأي العام والمشورة الخاصة. ومع ذلك، كما في جميع المسـاعي البشرية والأنظمة السياسية، هناك قوى مضادة قوية أيضا، تتمثل فـي القوى الذاتية والطموحات الشـخصية والتعنت وضيق الأفق والظلم وسـوء الفهم. وأحيانا كانت تنتصر تلك القوى المضادة، لكن المثال الأعلى المسـتنير القوي والمسـيطر غالبا في الزمن الممتد من القرن السـابع إلى القرن الخامس عشر سـيكون حاضرا أبدا وإن ضاع أو ضيع في غياهب التاريخ.

بمزيـد من التفصيل، هيأت أحوال ماديـة وثقافية الأرضية التي قدر للدولة الإسـلامية أن تنشـأ عليها، فقد قامت هـذه الأحوال على حدث تاريخـي هو الفتح العربي المبكر في العصـر الأموي. ففي أقل من ثلاثين عامـا بعد وفاة النبي محمد صلى الله عليه وسـلم في العام 11هـ/ 633م كانت الجيوش الإسـلامية قد فتحت من جنوب غرب آسـيا وشمال شرق أفريقيـا البلدان التي كان الإسـكندر المقدوني قـد احتلها قبل ألف عام.

وبذلك أنهت حكم الأسرة الساسانية الفارسية (224م - 651م) التي كانت قد استردت من إمبراطورية الإسكندر البلاد الواقعة إلى الشرق من نهر الفرات، كما استعادت الأراضي التي فتحها الإسكندر في الهلال الخصيب ومصر، وهي المناطق التي حكمها على التوالي خلفاؤه ثم الرومان ثم البيزنطيون. إن الإمبراطورية العربية الإسلامية التي نشأت ونظمت حتى العام 113هـ/ 732م على أساس تعاليم الإسلام، قدر لها أن تتسع جغرافيا، من أواسط آسيا وشبه القارة الهندية إلى إسبانيا وجبال البيرنييه، وأصبح قلب الحضارة الجديدة التي أنشأتها في مراكز الحضارة القديمة من فارس عبر أراضي الرافدين وبلاد الشام إلى مصر. إن أهمية الفتح الإسلامي التاريخية تتجلى في توحيد مصر وبلاد الشام والعراق مع فارس والهند سياسيا وإداريا، وما هو أهم من ذلك كسر الحواجز الاقتصادية والثقافية الكبيرة التي فصلت بين بلدان العالم المتمدن لألف عام مضت قبل ظهور الإسلام.

وقد وفرت هذه الفرصة للمواد الخام والمصنوعات والمنتجات الزراعية وأدوات الرفاهية والناس والخدمات والمهارات والتقنيات والأساليب وطرق التفكير والآراء لكي تنتقل بحرية. ومما يزيد من أهمية الفتح الإسلامي وآثاره المفيدة أنه جاء في أعقاب الحروب البيزنطية - الفارسية المدمرة، التي دارت رحاها بين العامين 570م و630م، والتي خربت المنطقة وحصدت الكثير من أرواح السكان المحليين وأوقعت الضرر بالتجارة. لقد كانت هذه الحرب مثل معظم الحروب التي قامت بين اليونان والرومان والبيزنطيين من جهة، والفرس من جهة أخرى، بسبب الحواجز الاقتصادية الناجمة عن تقسيم المنطقة إلى شرق وغرب، وبمزيد من التخصص كان جوهر الصراع هو الوصول إلى طرق التجارة الشرقية - الغربية. ففي السنين التي سبقت تجدد الخصومة بعد وفاة جوستنيان في العام 565م، سعى سلفه جوستين الثاني (حكم ما بين العامين 565م و578م)، والذي أدرك أثر الحروب على التجارة، إلى التفاوض مع الأتراك في أواسط آسيا للحصول للبيزنطيين على مسلك إلى طريق الحرير الشمالي، أي إلى الشمال من بحر قزوين.

ومع أن التجارة أفادت إفادة كبيرة من الاستقرار الذي خلقه الفتح الإسلامي، فإن الزراعة شهدت ثورة جديدة. لقد كان لإزالة الحواجز بين الهند وفارس وشرق البحر الأبيض المتوسط أثره البالغ في انتقال ضروب جديدة من الفنون الزراعية ومعرفة الزراعة المكثفة والاستخدام الوافي للأرض المراحة وتطوير كل ذلك مع قدوم أنواع متعددة من النباتات والخضار والفواكه. لقد تمتعت التجارة بازدهار مطرد لم تعرفه من قبل، ولكن فائدتها كانت محصورة في طبقات التجار والميسورين. بيد أن الثورة الزراعية التي حدثت في القرون الأولى بعد الفتوحات الإسلامية هي التي وفرت للدولة المبكرة الكثير من الثروة التي أفادت منها الطبقات الاجتماعية كلها: الفئات العليا التي امتلكت الأرض وحازت المحصول، والفلاحون والفئات الدنيا التي تحسن طعامها بطبيعة الحال [7].

ومن نتائج الفتوحات، إدخال صناعة الورق إلى العالم الإسلامي على يد أسرى صينيين في الحرب التي حدثت في العام 134هـ/ 751م، والتي شكلت العامل الأكبر تأثيرا في نشر المعرفة عموما. وقد حل الورق محل المواد الكتابية السابقة، وفي بداية الفترة العباسية تبنته وفرضته النخبة الحاكمة. ثم طورت أنواع مختلفة من الورق فحملت بعض الأسماء البارزة من حماة حركة الترجمة: الجعفري سمي باسم جعفر البرمكي، وطلحي وطاهري يحملان اسمي اثنين من الأسرة الطاهرية [8].

إن إزالة الحواجز بين شرق بلاد الرافدين وغربها بعد الفتح العربي أدى على نحو طبيعي إلى تطور كبير في الوضع السياسي والثقافي العام، فقد اتحدت مناطق وشعوب كانت واقعة تحت تأثير الثقافة الهيلينية لألف سنة مضت منذ أيام الإسكندر المقدوني. كما أدت إلى عزل البيزنطيين سياسيا وجغرافيا، أي عزل المسيحيين الأرثوذكس الخلقيدونيين الناطقين باليونانية. ولهذا الأمر أهمية من اتجاهين اثنين: الأول، نظرا إلى أن سياسات الأرثوذكسية القسطنطينية وممارساتها اللاهوتية الإقصائية هي التي كانت السبب في خلق الانشقاقات الكنسية، وأدت هذه إلى شرذمة دينية بالنسبة إلى المسيحيين الناطقين بالسريانية. فقد انتهى الأمر بالنساطرة أن خرجوا إلى بلاد فارس. وأتت الإزالة الفعلية في

الدولة الإسلامية لمصدر الخلافات والتشتت الثقافي هذا، ثم توحيد الجميع تحت إمرة سيد محايد، أي الدولة الإسلامية، ليفسحا في المجال أمام تواصل ثقافي كبير وجديد. والاتجاه الثاني هو، أن عزل البيزنطيين السياسي والجغرافي أدى أيضا إلى حماية هذه الجماعات المسيحية التي كانت تعيش تحت الحكم الإسلامي وسواها من الشعوب «المهلينة» في الدولة الإسلامية، من الانزلاق إلى المظلمة والعداوة للثقافة الهلينية على النحو الذي أصاب البيزنطيين في القرنين السابع والثامن.

يلخص أحد الأدباء العرب حكاية الشرق والغرب في خطوطها الشاملة قائلا: «إنها حكاية تلاقح مستمر، وإن شئت فقل حكاية توازن لا يستقر... فهذان الشقان كانا وما برحا بمنزلة كفتين في ميزان واحد. تمر بنا أدوار تهبط فيها كفة الشرق وتشيل كفة الغرب. فلا تلبث أن تعقبها أدوار تعكس فيها حركة الكفتين. ونحن اليوم على عتبة الدور الذي سترجح فيه كفة الشرق. وإذ ذاك يتحتم على الشرق أن يحمل اللقاح إلى الغرب...» [9]، وقد اتخذ التلاقح شكلا إيجابيا في لحظات تاريخية معينة عبر تأثر وتأثير متبادلين. وإلى جانب حكاية المثاقفة تلك، ثمة حركة داخلية في الفكر الإسلامي يجب أن تلحظ. لقد استند الفكر الإسلامي عموما والسياسي خصوصا في تطوره إلى منظومتين: الأولى تراثية تنظر في الأصول الإسلامية وتستلهمها من أجل الاستمرار، والثانية نهضوية تستقي عناصر التجديد فيها من إنجازات ثقافات الأمم الأخرى وأفكارها السياسية، كما كانت الجسور، بطرق مختلفة وبنسب متفاوتة، ممدودة بين هاتين المنظومتين لقرون عدة وحتى أيامنا هذه.

فيما يخص الاتصال الثقافي أيام العهد الأموي، لم يجر الاختلاط داخل البلاد الإسلامية فقط، بل تعداه إلى الاتصال بالممالك المجاورة والبعيدة. فقد كان من الضروري أن يتصل المسلمون ديبلوماسيا بالدول الأخرى. فكانت السفارات مستمرة بين دمشق والقسطنطينية، فهناك مثلا بعثة الشعبي الذي أرسله عبدالملك بن مروان إلى ملك الروم [10]. لم تكن الحرب بين الدولتين هادئة، لكن كانت هناك فترات هدنة تُبودلت فيها السفارات. وفي إطار حديثه عن الصلات بين بيزنطة والأمويين، يذكر

المستشرق هاملتون جب أن الطبري روى أن الوليد بن عبدالملك طلب من إمبراطور الروم مساعدته في بناء مسجد دمشق بإرسال فنيين يشاركون في أعمال البناء [11]، ويروي الطبري عن صالح بن كيسان المشرف على أعمال التعمير والهدم في عهد الوليد بن عبدالملك: «ابتدأنا بهدم مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، في صفر من سنة 88هـ، وبعث الوليد إلى صاحب الروم أنه أمر بهدم مسجد رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأن يعينه فيه. فبعث إليه من الفسيفساء أربعين حملا، وأمر أن يتتبع الفسيفساء في المدائن التي خربت، فبعث بها إلى الوليد. فبعث بذلك إلى عمر بن عبدالعزيز (واليه على المدينة المنورة) » [12].

على الرغم من أن الحروب كانت مستمرة بين دمشق والقسطنطينية، فإن العلاقات لم تنقطع مثلما كان يحدث بين البيزنطيين والفرس، حتى في أشد لحظات الصراع بينهما وعبر ردح طويل من الزمن [13]. فقد ظل المسلمون يحاولون الاستيلاء على القسطنطينية عشرة قرون حتى تم لهم ذلك على أيدي العثمانيين (857هـ - 1453م). فبمعزل عن الحروب، جرى تبادل تأثيرات ثقافية بين الطرفين. ويوضح ذلك ما ورد عن الإمبراطور ليون الثالث الإيساوري الذي يجيد العربية والرومية معا [14]. وتدل أعماله التي قام بها في حياته على مدى التأثير الإسلامي في الحياة في بيزنطة: فقد أصدر في العام 726 هـ مجموعة قانونية تعرف باسم «الإيكلوغا» تساعد القضاة على حل المسائل الشخصية، وقد روعي في وضع نصوص «الإيكلوغا» تسرب كثير من العادات الشرقية في الحياة إلى مجتمع الإمبراطورية، وهي العادات والمؤثرات التي حملها العرب المسلمون إلى بيزنطة خلال حملاتهم عليها واحتلالهم لأجزاء من أراضيها [15]. وفي العام نفسه أعلن عن منعه تقديس التماثيل والصور في الكنائس، متأثرا في ذلك بالدين الإسلامي الذي يقوم في أساسه على محاربة تلك التماثيل والصور المقدسة، وظل في سياسته تلك حتى توفي العام 741هـ، ثم أكمل ابنه قسطنطين بعده سياسته الدينية [16].

وقد كان ليون معجبا بعمر بن عبدالعزيز، لأن هذا الإمبراطور الحكيم أدرك أن حاكما مثل عمر يستحق الإعجاب والتقدير دون غيره من الملوك. وحين توفي عمر كان هناك رسل قد أرسلهم إلى ليون حاضرين في

القسطنطينية. فدخلوا عليه أولا فشاهدوا مجلسه الفخم، «فلما كانوا في غداة غد أتاهم رســوله، فدخلوا عليه. فإذا هو قد نزل عن سريره، ووضع التاج على رأسه، وقد تغيرت صفاته التي شاهدوه عليها، كأنه في مصيبة. فقــال: هل تدرون لماذا دعوتكم؟ قالوا: لا. قال: إن صاحب مســلحتي [17] التي تلي العرب جاء في كتابه في هذا أن ملك العرب الصالح قد مات». ثم أخذ ينعى عمر قائلا: «ولم أعجب لهذا الراهب الذي قد ترك الدنيا وعبد ربه على رأس صومعتــه. ولكني عجبت من هذا الذي صارت الدنيا تحت قدمه، فزهد فيها حتى صار مثل الراهب. إن أهل الخير لا يبقون مع أهل الشــر إلا قليلا» [18]. وفي أيام حكمه، لقي ليون معارضة شــديدة عبرت عن نفسها في ثورة لاهبة اشتعلت ضده، واستطاع إخمادها بسرعة. ولكن أنصار تقديــس الأيقونات، كانوا يجهرون برأيهــم فيها، لأنهم تحت حكم الأمويين آمن على أنفســهم مما لو كانوا تحت حكم الدولة البيزنطية التي تضطهد المخالفين، فمن دير القديس سابا قرب القدس ارتفع صوت يوحنا الدمشــقي ليندد بالدفاع عن الأيقونات التــي ما هي في نظره إلا رمز أو وسيط حسب مفهوم الفلســفة الأفلاطونية الحديثة [19]. فنحن هنا أمام تفاعل ثقافي غير مباشــر ذي طرفين بين الدولــة الأموية وبيزنطة. ليون الثالث ينقل إلى شعبه بعض الأفكار الإسلامية [20]، وكردة فعل ينقل يوحنا الدمشقي إلى أهل الشام وغيرهم أفكار الفلسفة الهلينية.

وثمــة اتصال ثقافي مع الصــين، إذ تؤكد وثائق صينية أن مبعوثين من العالم الإســلامي وصلوا عاصمة الصين منذ عهد عثمان بن عفان رضي اللــه عنه. فقد ورد في كتب تاريخ الصين القديمة ما مفاده: «في الســنة الثانية من يوانخوي في عهد حكم الإمبراطور تانغ كاو تسونغ قد زار بلاد الصين مبعوث من التاشــي، وحمل معه الهدايــا الثمينة للإمبراطور. لقد أخبر المبعوث العربي إمبراطور الصين بأن دولته قد أسست منذ 34 عاما فقــط، وأن أمير المؤمنين الثالث يجلس على كرســي الحكم الآن» [21]. ثم تتابعــت البعثات العربية إلى الصين، وقد ذكــر تاريخ الصين 28 بعثة بين العامين 651 و800، وفيها 16 بعثة منســوبة إلى «التاشي اللابسين ملابس بيضاء»، و12 مســجلة باسم «التاشــي اللابســين ملابس سوداء». ويقصد

بالفئة الأولى الأمويون، وبالفئة الثانية العباسـيون. وتذكر المصادر العربية أن ملـك الصين كتب إلى معاوية بن أبي سـفيان: «من ملك الأملاك الذي تخدمه بنات ألف ملك، والـذي بنيت داره بلبن الذهب، والذي في مربطه ألف فيل، والذي له نهران يسـقيان العـود والكافور الذي يوجد ريحه من عشـرين. إلى ملك العرب الذي يتعبد الله ولا يشـرك به شـيئا. أما بعد، فإني قد أرسـلت إليك هدية وليسـت بهدية، ولكنها تحفة. فابعث إلي ما جـاء به نبيكم من حلال وحرام. وابعث إلي من يبينه والسـلام». وأضاف راوي القصة: «وكانت الهدية كتابا من سرائر علومهم، فيقال إنه صار بعد ذلـك إلى خالد بن يزيد بن معاويـة. وكان يعمل منه الأعمال العظيمة من الصنعة وغيرها» [22].

ومـن الطبيعي أن تكون هناك رحـلات فردية تمت بغرض التجارة بين الصين والعالم الإسـلامي، لأن منتجات الصين كانت من الأشـياء التي لا يستغني عنها العالم آنـذاك مثل الخزف الصينـي والحرير. ومن أولئك الرحالة رجـل أدرك المنصور ثاني حكام العباسـيين، فتعرض له ينصحه ويقـول: وقد كنت يا أمير المؤمنين أسـافر إلى أرض الصين. فقدمتها في بعض أسـفاري، وقد أصيب ملكهم بسـمعه. فبكى يوما بين يدي وزرائه، فقالوا له: ما أبكاك أيها الملك لا بكت عيناك؟ فقال: أما إني لا أبكي للبلية التي نزلت إلي، ولكني أبكي لمظلوم يصرخ ولا أسمع صوته. ثم قال: أما إن ذهب سـمعي، فإن بصري لم يذهب. نادوا في الناس: ألا يلبس ثوبا أحمر إلا مظلوم. ثم كان يركب الفيل طرفي النهار، وينظر هل يرى مظلوما [23]. ويؤيد هذا الخبر ما رواه المسـعودي من أن المتظلم في الصين إذا أتى من البلد الشاسـع أو غيره تقمص نوعا من الحرير الأحمر، ووقف في موضع قد رسم للظلامة [24].

لم يكن التمازج الثقافي مع الشـعوب الأخرى ليخلو من نقاش ديني، إذ إن اختلاف الدين بين المسـلمين والآخرين سـيدفع المسلمين بالضرورة إلى الحوار مع أهل الملل الأخرى ليطلعوا على آدابهم وعلومهم ومبادئهم الدينية. لذلك كان الحوار حول الأديان نشطا في ذلك العهد. فما ورد معنا في هذا الموضوع أن يوحنا الدمشقي ألف كتابا بعنوان «محاورة مع مسلم»، وهو دفاع

عن الدين المسيحي، كتبه لإرشاد المسيحيين في مجادلاتهم مع المسلمين، وصاغه بأسلوب: «إذا قال لك العربي كذا فأجبه بكذا» [25]. وحول اتصال المسلمين بآباء الكنيسة في الشام وما بين النهرين في أديرتهم وكنائسهم ونقاشهم لعقائد المسيحيين، يكتب أحد الباحثين: «ويثبت اتصال المسلمين بأصحاب هذه الأديرة وجود مخطوطات سريانية من مخطوطات هذا العهد، فيها جانب كبير من نقاش المسلمين لعقائد المسيحيين، ورد هؤلاء الأخيرين على المسلمين» [26].

انعكس تأثير الثقافات الأجنبية على الفكر الإسلامي بظهور مذاهب إسلامية متأثرة بديانات وعقائد فلسفية مقتبسة منها. فقد ظهر مذهب المعتزلة في أواخر العهد الأموي متأثرا بالمنطق اليوناني، إذ كان أولئك المعتزلة هم المدافعين عن الإسلام في وجه خصومه الذين كانوا يتخذون المنطق اليوناني والفلسفة اليونانية سلاحا لهم، فتسلح المعتزلة بالسلاح نفسه، وانبروا يدافعون عن الإسلام بالمنطق والأفكار الفلسفية [27]. ولم يكن المعتزلة وحدهم من استخدم سلاح الفكر، فقد كان الإمام جعفر الصادق أيضا يجادل الدهريين المنكرين وجود الخالق وغيرهم بالمنطق والبراهين [28].

بإمكان المرء أن يلقي نظرة تاريخية على أحداث تلك الفترة من خلال النقد البناء، ليصل إلى الفكرة الأساسية في هذا الموضوع التي عبر عنها إدوارد سعيد بوضوح فقال: «بسبب من وجود الإمبراطورية، فإن جميع الثقافات متشابكة الواحدة مع الأخرى، ولا وجود لثقافة متفردة ومصفاة. جميعها هجينة ومتغايرة الخواص ومتباعدة إلى حد بعيد ومجزأة» [29]. وتبقى قضية التمازج أو التفاعل مع الثقافات الأجنبية حقيقة موضوعية ثابتة، لكن المسألة الأهم هي تفسير الطريقة التاريخية الخاصة التي سلكتها العناصر المؤثرة الأساسية المتباينة، حتى تم اندماجها في الأرضية الحضارية الأصلية التي نحن بصدد دراستها. يظل الأساس في الطرق والأساليب، لكن من طرف يجب أن نتبين الأسباب التي أدت إلى هذا الدمج في أزمنة وأمكنة محددة، ومن طرف آخر، أن نفهم غياب مثل هذا الاندماج في مكان وزمان آخرين على الرغم من توافر العناصر المحفزة نفسها توافرا واضحا. إن أفضل مثال على هذه القضية القديمة هو

المجتمع البيزنطي، فمع أنه كان ناطقا باليونانية والوريث المباشـــر للثقافة اليونانية، لم يبلغ قط مســتوى التقدم العلمي الذي عرفه المجتمع العباسي واضطـــر فيما بعد إلى أن ينقل من العربية أفكارا تعود في أساســها إلى الثقافـــة اليونانية التقليدية. ولكن يتعــين دائما أن نضع جهود الأفراد من العلماء والمترجمين ونتاجهم تحت المجهر، وأن مشـــاريعهم جاءت على هذا النحــو أو ذاك ليس دليل فشـــل في أعمالهم، بل جـــاء كذلك نتيجة درجة ملائمة للأوضاع المحيطة بهم.

باختصـــار، إن الاتصــالات الفعلية بين العرب المســلمين والأعاجم وإنجازاتهـــم الحضارية وخصوصا اليونانية منها، إنما حصلت في العهد الأول من الإســـلام، وفي عهد بني أمية تحديدا. ولا شـــك أن الأمويين أنفسهم كانوا يشجعون على إنشاء علاقات مع الآخر من غير المسلمين. فنحن نعلـــم أن أقرب الناس إلى يزيد بن معاوية كان الأخطل من ناحية ويوحنا الدمشـــقي المفكر المســيحي الـــذي رفعته الكنيســـة إلى مرتبة القديسين [30]، الذي كان فيلسوفا ويتمتع باحترام كبير في بلاط معاوية وأحفاده. وقد حفظ لنا التاريخ مناقشـــات يوحنا الدمشقي مع المسلمين والذي كان ينظر إلى الإســـلام بوصفه عقيدة فلسفية ينبغي الرد عليها فلســـفيا. في هذا المناخ نشأ خالد بن يزيد بن معاوية (المتوفى في العام 85هـــ/ 704م) هـــذا الأمير الأمــوي الذي لقب بحكيـــم آل مروان [31]. وكان قـــد فقد الخلافـــة. وقيل إنه اتجه إلى الصنعـــة أي علم الكيمياء ومحاولـــة تحويل المعادن إلى معادن أخرى ولاســـيما الذهب. وقد وردت عـــدة نصوص في كتب مؤرخي العلم الأقدمين تثبت ذلك. وما يهمنا من هذا أن ثمة نصا مهما يثبت طلبه من بعض علماء مدرســـة الإسكندرية ترجمة «أرغانون»(*) أرسطو.

كانت هناك مدرسة الإسكندرية التي لم تحترق إطلاقا وبجوارها عاش عمر بن عبدالعزيز طفولته وشبابه، حينما كان والده واليا على مصر مدة عشـــرين عاما على الأقل. وقد سمعنا الكثير عن عدالة هذا الخليفة مما يجعله صـــورة من الخليفة العادل عمر بن الخطـــاب. وثمة نصوص تثبت

(*) أرغانـــون: كلمـــة من أصل يوناني تعني الأداة أو العضو، واســـتخدمت للدلالة على مجموعة رسائل أرسطو في علم المنطق [التحرير].

أن عمــر بن عبدالعزيــز إنما كان على صلة وثيقة بعلمــاء مجلس التعليم الطبي والعلمي في الإسكندرية، وأنه أمر بترجمة كتاب في الطب إلى اللغة العربية، وحينما تولى الخلافة أمر بنقل مدرســة الإســكندرية الفلسفية والطبية إلــى أنطاكية خوفا عليها من هجمات الروم المتكررة على المدينة، وتم تبادل المدينة باســتمرار بين أيدي العــرب والبيزنطيين، ونقلت المكتبة بأمره إلى أنطاكية. وكانت له صلة بملك الروم يكتب إليه [32]. كما أن فرقة المعتزلة نشــأت في ذلك الوقت وهم من المنافحين عن الإسلام عقليا. لقد كان الأمويــون أول من حملوا جذوة الحضــارة أو الفكر اليوناني وعبرهم انتقلت إلى قلب العالم الإسلامي.

لابد من الإشارة إلى أن العرب استطاعوا طبع ما أخذوه من الآخرين بطابــع لغتهم وثقافتهم ودينهم، وقد نســتطيع تعليل ذلك بنفورهم من كل ما هــو وثني وتركه جانبا، أما بعضهم الآخر الــذي قبلوه فيعود إلى أنهم كانــوا أقدر من غيرهم على هضــم العناصر الأجنبية فيه وتمثلها [33]. إن مثل هذه البيئة العلمية المنفتحة هي التي أدت بالضرورة إلى حركة ترجمة لأعمال أولئك الأجانب، وتلك الترجمة كانت الوسيلة التي دخلت بها العلوم المختلفة إلى الحياة الثقافية في العصر الأموي. وهذا قاد بدوره إلى إخراج اللغــة العربية والدين الإســلامي من المحلية والإقليميــة إلى العالمية. كما أدت الترجمة إلى نمو الثقافة العربية نتيجة لامتزاجها بالثقافات الأخرى، الأمر الذي نشط البيئة الثقافية في بلاد الإسلام وحفزها باتجاه التعامل مع علوم الأولين التي أخذت تســلك طريقها بســهولة ويســر إلى الحياة الفكرية فيها.

وبعد أن انتصر معاوية بن أبي ســفيان، واتخذ دمشــق عاصمة للدولة الإسلامية، انصبت جهود المدينة على الناحية الروحية والدينية، فعكفت على دراسة الشــريعة والحديث، متأثرة في ذلك بمؤثرات مسيحية ويهودية [34]. وفي دمشق أخذ الأمويون (40-132هـ/ 661-750م) يصرفون شؤون الحكم الدنيــوي، على امتداد الدولة العربية الإســلامية أيــام حكمهم من المحيط الأطلسي إلى ما وراء حدود الهند والتركستان، ومن البحر الجنوبي إلى بلاد القوقاز إلى أسوار القسطنطينية.

أخذت مناصب الدولة الإسلامية المختلفة منذ قيامها تمتلئ برجال تلقوا تعليما رسميا مرموقا في بلاد الشام ومصر والعراق وغيرها من البلدان، بالإضافة إلى المتحدثين الفرس والبيزنطيين والأتراك من آسيا الوسطى. وتدفق أشخاص عرفوا مدنا، وشهدوا مراكز إمبرطورية قديمة وغنية، ومجتمعات الإسكندرية ودمشق وتيسيفون الفارسية والقدس، إلى جانب العرب والمسلمين في أعمال الدولة، وهم يحملون أفكارهم وأذواقهم وأخبارهم وقصصهم ولغاتهم. وقد كان العرب والمسلمون يرحبون بجميع هؤلاء الجدد وبخبراتهم، ذلك ليس لأنه من الواجب إطاعة أوامر الدين التي تحض على السعي وتوجيه نبيه لطلب العلم ولو في الصين فحسب، بل من أجل إدارة شؤون عالم الإسلام الآخذ في التوسع ثقافيا وسياسيا واجتماعيا واقتصاديا أيضا.

أثر العرب والمسلمون بلغتهم ودينهم وثقافتهم في كثير من البلدان المفتوحة، وأروع دليل على مبلغ تأثيرهم أن أمم تلك البلدان، على ما كان لها من مدنية أعرق وأرقى من مدنية العرب، اتخذت العربية لغة هؤلاء الفاتحين لغة لها، فأصبحت العربية لغة الدين والدولة والعلم والشعر. وكان العرب في الشام يتعلمون من المسيحيين. ولكن في حين كانت المناصب العليا في إدارة الدولة وفي الجيش يفضل أن يتولاها العرب من دون غيرهم، أصبح التوفر على الفنون والعلوم أول الأمر حظ قوم من غير العرب ومن المولدين[35]. بيد أن المركز الأكبر للثقافة العقلية كان في البصرة والكوفة، حيث التقى عرب وفرس، ومسيحيون ومسلمون، ويهود ومجوس. وفي هذا المقر، حيث ازدهرت التجارة والصناعة، يمكن أن نتلمس بواكير العلم العقلي الدنيوي، تلك البواكير التي نشأت بفعل المشكلات التي تدعو إلى النظر العقلي، والتي أثارها القرآن الكريم، والفرق الكلامية، والعوامل الدينية النظرية، وتحت تأثيرات مسيحية وهلينية وفارسية.

لقد كان معاوية محبا للاطلاع على أخبار الملوك وسياساتهم، ومن المعروف أنه استدعى عبيد بن شرية الجرهمي أحد رواة اليمن، وأنه أمر بأن تدون رواياته في كتاب، طبع في عصرنا. ولم يقتصر اطلاع معاوية على المصادر العربية، بل نسخت له كتب أخرى مترجمة كما يفيد ما

رواه المسعودي عن برنامج معاوية الخاص في كل ليلة: «ثم يدخل فينام ثلث الليل، ثم يقوم فيقعد، فيحضر الدفاتر فيها سياسة الملوك وأخبارها والحروب والمكايد، فيقرأ ذلك عليه غلمان له مرتبون، وقد وكلوا بحفظها وقراءتها، فتمر بسمعه كل ليلة جمل من الأخبار والسير والآثار وأنواع السياسات» [36]. ويعلق جرجي زيدان على رواية المسعودي قائلا: «والغالب في اعتقادنا أن تلك الكتب كانت باللغتين اليونانية واللاتينية، وفيها أخبار أبطال اليونان والرومان كالإسكندر ويوليوس قيصر وهنيبال، وأن الغلمان كانوا يفسرونها له بالعربية» [37]. ومن المرجح أن عملية قراءة الكتب كانت تتم بالعربية، أي أن الكتب اليونانية أو اللاتينية قد ترجمت سلفا، إذ من الصعب قراءتها وترجمتها فوريا وأمام الخليفة الجالس خصيصا لسماع قراءتها له.

ترسخت الدولة الإسلامية المترامية الأطراف إبان العهد الأموي الذي انماز بكونه عصر فتوحات أدت إلى إغناء تجربة الحكم الإسلامي من النواحي الاجتماعية والثقافية والسياسية والإدارية والعسكرية. غير أن الارتباط بين السياسة والدين لم يكن نافذا على نحو فعال، إن لم يكونا في حالة صراع أكثر من وفاق ضمن المجتمع الإسلامي [38]. كما أنه لم توجد محاولات نظرية أو عملية شاملة لحل مشكلة الحكم وانتقال السلطة تتجاوز الجهود الفردية لأشخاص أو فقهاء على سعة الامتداد الزماني والجغرافي، هذا بالإضافة إلى الابتعاد عن إشراك الرعية في الانتقاء والمشورة ومراقبة الحاكم وتقويمه وتعزيز سلطة القانون على غرار الأسلوب الذي طرح في أعقاب وفاة النبي صلى الله عليه وسلم.

مثل الأمويين، لم يتمكن العباسيون من تأسيس خلافة تتمتع بمشروعية الخلافة الراشدة التي تقوم على الشورى واختيار أهل الحل والعقد، فقد وصلوا إلى الحكم بالقوة وأمعنوا في توريث الخلافة وتغييب أي دور للأمة في المشاركة السياسية، فثبتوا بذلك نظام الملك الوراثي الذي بدأه الأمويون، وسلكوا سلوكهم في ولاية العهد لأبنائهم من بعدهم، بل كانوا يولون العهد لأكثر من واحد بحيث يعين اثنان أو أكثر بترتيب يلي فيه الواحد الآخر، فكان ذلك أحد الأسباب الرئيسة في ضعف الخلافة واقتتال الخلفاء وولاة

العهد من أجل السلطة، كما حدث بين ابني الرشيد الأمين والمأمون اللذين اقتتلا بعد أن أراد الأمين عزل المأمون من ولاية العهد لتقديم ابنه، فانتهى الخلاف بمقتل الأمين [39].

غير أن ذلك لم يمنع مـن تقوية دعائم الخلافة وتعزيز أركان الدولة. فعلى الرغم من أن أبا العباس السفاح أمضى عهده منشغلا بقمع المعارضين فإنه قام بتجديد مدينة «الأنبار» واتخذها عاصمة له وبنى مدينة «الهاشمية». وتمكن أخوه أبو جعفر المنصور الذي خلفه من بسط سلطة الخلافة في جميع البقاع الإسلامية التي فتحها الأمويون، كما أسس عاصمة الدولة «بغداد» التي استغرق بناؤها منذ العام 141هـ حتى العام 149هـ، بالإضافة إلى بنائه مدينة «الرافقة» إلى جانب مدينة «الرقة». وقد بنيت «سامراء» (سر من رأى) أيام المعتصم، كما بنيت «المتوكلية» في عهد المتوكل، هذا مع تشييد قصور رائعة وأبنية باهرة في هذه المدن بلغت ذروة جمالها في عهد الرشيد [40].

وقد جلب اتساع رقعة البلاد التي خضعت للحكم العباسي ثروات كثيرة ملأت خزينة الدولة بأموال الخراج التي ساعدت على بناء صرح حضاري عظيم تجلى في العمران والفكر والعلم والأدب، فقد كثر الشعراء وتنوع إنتاجهم الذي شجعه الخلفاء. كما تجلت أيضا في ظهور الكتاب الذين ابتدعوا أسلوبا جديدا يقوم على دقة المعاني وسلاسة التعبير، وفي ظهور اللغويين والنحويين الذين قاموا بوضع قواعد اللغة العربية لضبط ألفاظها مستشهدين بكلام العرب وأمثالهم وأشعارهم، ممهدين بذلك الطريق أمام علماء تفسير القرآن والحديث، وأمام الفقهاء الذين اجتهدوا في استنباط الأحكام الفقهية من القرآن والسنة، وفي مجال العلوم الإنسانية والإسلامية ظهر تدوين السيرة النبوية والتاريخ، فجرى تسجيل أحداث حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وكفاحه وحياة الخلفاء الراشدين وسيرهم، وظهر أيضا تدوين الحديث وتدقيقه، ونشط الفقه الذي أجاب عن المسائل التي انبثقت نتيجة اختلاط العادات والأعراف لمختلف الشعوب واتساع التعامل، مستعينا بالعقل أو مستندا إلى القياس بوصفه مصدرا للتشريع في كل ما لم يرد في القرآن الكريم أو الحديث الشريف. وبالنسبة إلى ميدان

العلوم والفكـــر، برز أثر الثقافات الأجنبية من حكمة الهند وأدب الفرس وفلســفة اليونان في الحيـــاة العقلية التي تلقتها عبر مـــا نقل منها إلى العربية. وقد أنشـــأ الخليفة هارون الرشـــيد دارا للترجمة أسماها «دار الحكمـــة»، فاعتنى بها المأمون بعـــده وأحضر إليها كمـــا كبيرا من كتب الأوائل باليونانية السريانية والقبطية، كما فرغ لها مترجمين متخصصين في الطب والهندسة والفلك والكيمياء وغيرها. ولكي ندرك مدى اهتمام الخلفاء بنقل علوم الحضارات الكبرى ومعارفها، يكفي أن نشـــير إلى أنه عندما انتصر هارون الرشـــيد ونجح في فتح «عمورية» و«أنقرة» اشترط لعقد الصلح أن يتسلم المخطوطات الإغريقية القديمة، وأن المأمون طلب تسلم أعمال الفلاسفة القدماء تعويضا عن الحرب التي انتصر فيها على قيصر بيزنطة ميخائيل الثالث (41).

لم يكن هذا الاهتمام البالغ بعلوم الأقدمين ترفا فكريا، بل كان خطوة أساسية ومهمة في بناء الحضارة التي أضاءت شعلتها جنبات الأرض أيام ازدهار الدولة العباسية، حين حملت ثلة من العلماء المسلمين هذه الشعلة وطوروا هـــذه العلوم وأضافوا إليها من ثمـــار إبداعهم المتميز، وكان في طليعـــة هؤلاء المبدعين عالم الكيمياء جابر بن حيان (توفي العام 200هـ) وواضع أســـس علم الجبر محمد بن موســـى الخوارزمي (توفي في عام 232هـ)، وراصد الكواكب يحيى بن أبي منصور الفارسي المعروف بيحيى المنجـــم (توفي في العام 230 هـ)، وواضع أســـس علم الحيل (الميكانيك) موســـى بن شـــاكر (توفي في العام 200هـــ)، وعالم النبـــات أبو حنيفة الدينـــوري (252هـ)، وعالم الطـــب والفلك والفيزياء والهندســـة يعقوب الكندي (260هـ) والطبيب الشهير أبو بكر الرازي (313هـ) وغيرهم ممن جاء بعدهم من علماء المشـــرق الإســـلامي ومغربه، كابن سينا (428هـ)، وابـــن الهيثم (431هـــ)، والبيروني (440هـــ)، وأبي القاســـم الزهراوي (403هـ)، وابن طفيل (581هـ). لقد جســـدت الحضارة الإســـلامية في العصر العباســـي عبر اســـتيعاب جميع أنواع الأفـــكار والثقافات المركز الحقيقي للعالم في جميع المجالات.

ولابد من الإشـــارة إلى أننا حين ننظـــر إلى الوراء بموضوعية، فإننا نعثر علـــى إحدى المفارقـــات التاريخية: كيف أن العائلتـــين المتحاربتين،

الأمويين والعباسيين، تشبه إحداهما الأخرى أكثر مما تختلفان، وربما وجدت بينهما خلافات حول التركيبة العرقية في بلاطيهما أو لعلها بعض النقاط المحددة حول العقيدة، أو حول وضع علم أبيض أو أسود في عاصمتيها، فإن كلتيهما حقيقة كانتا ملتزمتين بالعلم والفكر، وتحبان الأفكار والإبداع، وليستا قلقتين بشأن تجاوز القواعد والحدود، وتتبعان أسلوب الحكم نفسه من التفرد بالسلطة والتوريث.

ومع أن المذاهب الفقهيه الإسلامية ظهرت في ذلك العصر وبرز علماء ومجتهدون، إلا أنه لم تظهر وتتبلور نظرية متكاملة في أصول نظام الحكم الإسلامي، بل لم يبرز موضوع السلطة السياسية بوصفها مادة مستقلة عند الفقهاء الأوائل، إلا ما كان يتعلق بالجدل التاريخي حول قضية الإمامة - الخلافة [42]، وكتب الخراج [43] والسير والحروب - ثم تطور الفكر السياسي الإسلامي من الجدل حول ضرورة ووجوب الإمامة، وحول شرعنة الماضي (الإمامة - الخلافة)، إلى البحث في مسوغات شرعنة الواقع الممزق «الأحكام السلطانية» إثر ظهور البلدان والإمارات المستقلة التي انسلخت عن جسد الدولة العباسية، ثم ابتعد عن البحث في السياسة الشرعية التي تغفل موضوع شرعية السلطة، وتركز على شرعية ممارسة الحكم من حيث التزام هذه الممارسة بأحكام الشريعة الإسلامية. وفي حين أن معظم الفقهاء تمكنوا من التأقلم مع الواقع المستجد من خلال الإقرار به من دون الحض على تغييره، بالنسبة إليهم كان التغيير فتنة، أما الإقرار بشرعية الواقع (الجائر) فيحفظ الأمن والاستقرار. ونجد في الناحية الأخرى الفلاسفة الذين رفضوا الواقع وبحثوا عن ملاذ لهم بالتنظير المثالي الذي يبشر أو يحلم بالمدينة الفاضلة (الفارابي) أو بصفات مثالية للسلطان (ابن سينا) أو بمجتمع سياسي مثالي (ابن باجة الأندلسي). يؤكد باحثون هذه النظرة بأن الواقع القائم كان يضيق على التفكير السياسي لدى أولئك الفلاسفة بحيث «لا يمكن أن يوجد له مجال للتطبيق إلا في إحدى تلك «المدن الفاضلة» التي وجد فيها متخيلوها نوعا من الملجأ هربوا إليه في متاهات «عالم الفكر» عندما لم يجدوا في عالم الواقع أية إمكانية لتطبيق آرائهم ومثلهم» [44].

وعلى الرغم من أن الفقهاء اختلفوا والفلاسفة في موضوع وجوب السلطة وتسويغ وجودها، وفي الاختيار بين النقل والعقل، فإنهم لم يختلفوا في كون الشريعة هي الإطار الأمثل لتحقيق المجتمع السياسي الكامل. وقد ظهر الفرق بوضوح بين نظرة الفقهاء القانونية الصرف إلى التنظيم السياسي، ونظرة الفلاسفة بالخروج على الحكام وعصيانهم، إلا أنهم لم يسلكوا طريقا لتبرير المشروعية الدينية للحكام وإضفائها كما فعل الكثير من الفقهاء التوفيقيين. وفي حين أن الفقهاء قبلوا بحكم السلطان الجائر درءا للفتنة وأوجبوا طاعته على العامة، وقام الفلاسفة بوضع شروط مثالية يندر أو يستحيل تحقيقها في الحاكم. ولعل الباحث يدرك من قراءته الفجوة القائمة بين استسلام الفقهاء وتسويغهم الواقع الجائر، وهروب الفلاسفة من الواقع المرفوض إلى خيال منسوج ومثال منشود.

ومع أن فقهاء «الأحكام السلطانية» قد ذكروا صراحة أن الاعتراف بشرعية التغلب أمر استثنائي أو اضطراري، فإن ما يفيد ضمنيا أنه بانتفاء الضرورة يزول مسوغ إقرار هذه الشرعية. وبما أن الشروط التي وضعها الفلاسفة والفقهاء لم تتوافر في الحكام الذين تتابعوا مع تتابع تدهور الواقع السياسي، فإن الفكر السياسي الإسلامي انتهى بالمقلدين إلى التعامل مع الاستثناءات والضرورات بوصفها قواعد ثابتة، تختفي أو تتضاءل أمامها أهمية المبادئ القرآنية كالحق والشورى والعدل، وليس غريبا أن سلطة الحاكم المتغلب التي لا تتقيد بحق أو شورى أو عدل لا يمنعها شيء من الظلم والقهر والاستبداد، فهي سلطة مطلقة لا يسأل فيها الحاكم عما يفعل، أما المحكومون فهم وحدهم الذين يسألون عن طاعتهم وواجباتهم. كذلك يرى الدارس المدقق أنه لا الفقهاء ولا الفلاسفة المسلمون نجحوا سياسيا في إيجاد آلية شاملة أو اقتراح أسلوب عملي واضح يلزم الحكام، ويفرض على أصحاب السلطة والنفوذ الالتزام بمبادئ الحق والعدل والشورى، ويقيد سلطتهم المطلقة، ليس عن الظلم والاستبداد فحسب، بل أيضا عن الخروج بعضهم على بعض وتبديد طاقات الأمة وجيوش المسلمين في الحروب الداخلية أو الشخصانية سعيا منهم إلى إنجاز التغلب الذي يعطيهم شرعية آنية «استثنائية» أو «اضطرارية» (45).

قد يرى بعض الغيورين أن هذه النظرة تنطوي على شـيء من التجني العام أو النظري على علماء المسلمين، غير أن ازدهار الفقه وعلوم اللغة وفنون الأدب والتاريخ والترجمة، وانتشار المدارس والمراكز التعليمية وتطور العلوم في مختلف مجالاتها، والإشعاع العلمي الإسلامي الذي أشرق على أوروبا عبر الأندلس فأسهم في بناء الحضارة الغربية الحديثة، إنما هي من إنجازات العلماء المسلمين، لذلك كان من العسف تحميل فقهاء المسلمين وعلمائهم مسؤولية تردي الواقع السياسي وتخلفه ولابد من الإشارة في الوقت نفسه إلى أن موضوع نقاشنا الأساسي ليس التباهي بأمجاد الماضي وإنجازاته العظيمة. وعليه، لم يكن ازدهار المسلمين وتقدمهم في ميادين كثيرة ينفي أو يسوغ تقصيرهم في حقل الفكر السياسي، والموضوع الأساسي في هذا النقاش: هو النظر في المشكلة السياسية التي يمكن أن تعد سببا رئيسا وخطيرا في ضياع أمجاد الماضي، ووضع إنجازاته العلمية الرائعة على رفوف المكتبات من جهة، وفي خلق مشكلاتنا في العصر الحديث: من فقر وتجزئة وتخلف، ومن ظلم وقهر واستبداد، وضعف وفقدان للهوية واعتماد على الآخر، ومن طمع وهيمنة أجنبية استمرت منذ أيام الغزو الاستعماري العسكري حتى أيامنا هذه.

ربما كان ابن خلدون الاستثناء الوحيد للفكر التبريري الفقهي والكتابات الفلسفية المثالية، إذ اهتم بتوصيف الواقع السياسي وتطوره، وربطه بالبناء الاجتماعي القائم، مستخلصا عبر ذلك القوانين العامة لحركة المجتمعات وسيرها، ولنشأة الدول وتطورها، فكانت هذه القوانين في معظمها صالحة لتوصيف الكثير من المجتمعات الإنسانية والدول التي جاءت بعد ابن خلدون وحتى عصرنا الراهن[46]. ومع أن ابن خلدون تناول علم السياسة، ليس بمعنى الأحكام السلطانية أو السياسة الشرعية، بل بالمعنى الاجتماعي الحديث، انطلق من أصول إسلامية في الوقت ذاته، وهذا أمر يدفع إلى مزيد من التأمل والتقصي في واقع الأمة المتدهور وفي دخول الفكر السياسي الإسلامي في حالة ركود غير مسبوقة، في الوقت الذي كان فيه الغرب يشهد بداية نهضته العلمية والفكرية والسياسية. ولم يخرج الفكر السياسي الإسلامي من جموده

إلا بعد احتكاك العرب والمسلمين بالغرب من خلال الاستعمار، ومن خلال اطلاعهم على الفكر السياسي الغربي الحديث، ويؤرخ الكثيرون لبداية هذه المرحلة، المعروفة بمرحلة النهضة العربية، بحملة نابليون على مصر في العام 1799.

إن الفكر السياسي الذي لم ينجح في معالجة واقعه المتردي إلى أن أدى ذلك التردي إلى انهيار كامل في بقية المجالات العلمية والاجتماعية والاقتصادية، كان أحد أهم العوامل التي جرت العالم العربي الإسلامي إلى سبات دام طويلا. وكي يخرج من هذا السبات ويستيقظ لإدراك حقيقة أزمته المستحكمة التي تكمن في استبداد الحكام والأمراء بشعوبهم حينا، وبصراعهم العسكري على السلطة حينا آخر، وكي يعي ضرورة إيجاد آلية واضحة شرعية وعادلة لتداول السلطة، وتحديد سلطة الحاكم إذا أساء استخدام سلطته على نحو يهدد فيه مقدرات الأمة ومقومات الدولة، كان على العرب والمسلمين أن ينتظروا قرونا تجري في أثنائها عملية تبلور النظرية السياسية الحديثة في الغرب الأوروبي، ثم كان عليهم الانتظار حتى يتوج الفكر النظري بالثورات الاجتماعية والسياسية على أرض الواقع في أوروبا، لتتمكن أوروبا بعدها، في ضوء الفكر السياسي الحديث، من التحرر من استبداد الحكام وظلمهم، ومن فرض الأسلوب والآلية التي تقيد سلطة الحاكم وتجعله خاضعا لسلطة القانون مثله مثل بقية الرعية. وأخيرا، على الرغم من أن العالم العربي والإسلامي قد أفاق على حقيقة تخلفه السياسي، وأدرك حقيقة المشكلة وتعرف آلية الحل، لا يظهر أمام الباحثين والمراقبين أفق معلوم يشير إلى المدة الزمنية التي على هذا العالم المنهك أن ينتظرها حتى يتمكن من الخروج من أزمته السياسية، ويحول الفكر النظري إلى واقع ملموس [47].

لم تأت إنجازات الحضارة الغربية نتيجة فعل مفاجئ أو تقدم طبيعي، بل ثمرة جهود مستمرة وكفاح مرير ذاقت أوروبا خلاله أهوال الحروب الأهلية، وتعرض الكثير من المفكرين والعلماء في البداية إلى أبشع أنواع العسف والتنكيل، إلى أن تمكنت أوروبا من بناء دولتها الحديثة، وترسيخ قواعد المؤسسات التشريعية والتنفيذية والقانونية لمعالمها التي

حققت المصالحة الوطنية ودعمت سبل التماسك والاستقرار في الدولة والمجتمع. ولكن ما إن قطفت أوروبا ثمار إنجازاتها الحضارية حتى التفتت إلى التنافس الاستعماري على نهب ثروات العالم، لإشباع حاجات ثورتها الصناعية من موارد طبيعية ومواد أولية، وسرعان ما تنكرت الدولة الأوروبية الحديثة للمبادئ والقيم الأخلاقية التي زعمت التزامها بها، مستغلة بذلك هذه المبادئ والقيم كشعارات تسوغ بها غزوها الاستعماري للعالم، والتهامها لخيرات الشعوب الأخرى ومقدراتها. ودخلت أوروبا بذلك في حقبة تاريخية جديدة، رفعت خلالها شعارات المشروع التنويري ومبادئ الثورة الفرنسية من حرية ومساواة وديموقراطية وحقوق إنسان، زاعمة أن هذه المبادئ شاملة يشترك فيها جميع البشر، وبدلا من تصدير هذه المبادئ والقيم «الإنسانية» إلى شعوب العالم «المتخلفة» التي غزتها تحت ذريعة «تحضيرها»، عملت تلك الدول الاستعمارية على تصدير الحروب والويلات والتجزئة والتخلف والفقر، بل حاولت أحيانا شن حرب إبادة ضد بعض شعوب العالم.

ولما كان من الصعب على الدول الاستعمارية غزو الدول الأخرى، وتنظيم شؤون البلدان المستعمرة للتمكن من نهب خيراتها، والسيطرة على مقدراتها من دون إدخال بعض النظم الإدارية الحديثة والآلات المتطورة وغير ذلك لتسهيل استخراج المواد الأولية ونقلها، فقد بنت منشآت وموانئ بحرية وسككا حديدية لنقل السلع التجارية والمواد الخام، كما أدخلت قوانين وترتيبات إدارية وآلات طباعة ومدارس تخرج كوادر لخدمتها، وغيرها من احتياجات ضرورية لتنظيم مستعمراتها وإدارتها، وهذا ما شكل عاملا من عوامل صحوة الشعوب المستعمرة، بما فيها الشعوب العربية والإسلامية، وسببا من أسباب إشعال الثورة ضد مستعمريها المستغلين.

الغرب والإسلام: الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي

ثمة شعور بأن القارئ المثقف المعاصر ينظر إلى الكتب والدراسات الصادرة عن الإسلام بشيء من القلق أو الضجر إن لم يكن من الشك. ويعود ذلك في الأغلب الأعم إلى أن مثل هذه الأعمال البحثية لا تخلو من

انحياز أو تحامل من المدرسة الفكرية التي ينتمي إليها المؤلف أو الدارس إذا كان مسلما، أو من عقيدته الدينية إن لم يكن كذلك.

لعله من الأفضل للقراء بالعربية الذين لم يتعرفوا بعد على أنتوني بلاك الأستاذ الفخري لتاريخ الفكر السياسي في جامعة دندي في إسكتلندا- بريطانيا، أن نشير بداية إلى إنجازاته العلمية المتميزة. فهو واحد من باحثين نخبة يحاولون الإحاطة عبر نظرة موسعة بالاتجاهات المتعددة للنظرية السياسية الأوروبية والإسلامية معا في آن واحد. ويتضمن عمله دراسات متنوعة تتصل بالمفاهيم السياسية عبر تطورها في سياقات ثقافية وتاريخية مختلفة. وبمزيد من التحديد، لقد عمل أنتوني بلاك على دراسة الفكر والنظريات السياسية الأوروبية الباكرة وخصوصا في القرون الوسطى. وعكف على دراسة الفكر السياسي الإسلامي، وعلى عقد مقارنات بين تطور الفكر السياسي في الغرب وفي الأصقاع الإسلامية. كما قام أخيرا بإلقاء نظرة شاملة على الفلسفات والأيديولوجيات السياسية للثقافات القديمة الراقية، بما في ذلك المصرية واليونانية والرومانية والهندية والصينية.

يعمل أنتوني بلاك حاليا على إعداد طبعة ثانية من كتابه «تاريخ الفكر السياسي الإسلامي منذ أيام النبي حتى العصر الحالي» (منشورات جامعة إدنبره ودار روتلدج، 2001). ويعد هذا الكتاب مرجعا موثوقا في الغرب إذ يغطي موضوعا شاسعا من بدايته إلى نهايته، ويجمع بين السياقات التاريخية والتفكير السياسي المنبثق منها، وكيف أثر بدوره فيها. وتتضمن أعماله كتاب «الفكر السياسي في أوروبا ما بين العامين 1250 و1450» (منشورات جامعة كمبريدج، 1992)، وكتاب «النقابة والدولة: الفكر السياسي الأوروبي من القرن الحادي عشر إلى الوقت الحاضر» (منشورات ترانزأكشن، 2002)، وكتابنا الحالي «الغرب والإسلام: الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي» (منشورات جامعة أوكسفورد، 2008)، وأخيرا كتاب «تاريخ الفكر السياسي العالمي القديم» (منشورات جامعة أوكسفورد، 2009). ويشتمل الكتاب الأخير على نظرة عالمية مقارنة للفكر السياسي، تبدأ من نشوء البشر العاقلين، ومجتمعات ما قبل التاريخ، والحضارات الباكرة في مصر وبلاد الرافدين والهند

والصين واليونان وروما. ويستمر مع قدوم الإسلام وتطور الفكر السياسي في أوروبا وبلدان آسيا القديمة وصولا إلى الأزمنة الحديثة. ويختتم نقاشه بالتفاعل بين الفكر السياسي الأوروبي وغير الأوروبي في العصر الحديث، وتطور الأيديولوجية السياسية في الولايات المتحدة.

حاضر أنتوني بلاك وأشرف على بحوث جامعية في المجالات الآتية: الأيديولوجيات السياسية، والفكر الإسلامي السياسي، والحكم، والدولة القومية، والفدرالية، والتعددية الثقافية. كما نشر العديد من المقالات والفصول والمراجعات والتعليقات البحثية في مجال الفكر السياسي وتاريخه.

أما كتاب «الغرب والإسلام»، فإنه يعد مقارنة تاريخية في الفكر السياسي، إذ يتفحص المقاربات الغربية والإسلامية لعلم السياسة والقواسم المشتركة بينها بالإضافة إلى مواطن التفرع والاختلاف. ويدرس هذا الكتاب كيف تطورت الأنساق الفكرية القديمة والقروسطية المختلفة، وكيف نظر إلى الملكية المقدسة وشرعية الدولة، ودور الشعب في كل ثقافة. ويركز الباحث فيه على الفكر السياسي في الزمن الذي يحدده منذ بروز الإسلام وصولا إلى أيام الإصلاح الأوروبي، شارحا أنواعه منذئذ وحتى أيامنا هذه. ويناقش أنه حتى منتصف القرن الحادي عشر الميلادي، كان لدى الحضارات الثلاث البيزنطية والإسلامية والأوروبية كثير من الأمور السياسية والدينية المشتركة وأكثر مما هو معتقد عادة. وأن الأمر الذي جعل الغرب مختلفا هو الثورة البابوية التي حدثت في نهاية القرن الحادي عشر، والنهضة الأوروبية في القرن الثاني عشر، والعلمنة المتدرجة التي أتت بعد ذلك، بينما كان الإسلام، بعد مرحلة تفتحه ونضجه الأولى، يقوم بتفسير وحيه على نحو ضيق تدريجيا. وبغض النظر عن استثناءات رئيسة قليلة، مثل ابن رشد وابن خلدون، فإن الفلسفة الإسلامية السياسية اتسمت بالتدهور بعد القرن الحادي عشر تقريبا. وقد تطور الفكر السياسي الأوروبي أو الغربي ببطء، لكن التطور كان مستمرا، وخضع إلى تحولات رئيسة واشتمل على تنوع كبير من الآراء. وقد أثرت هذه التحولات والآراء في العالم الإسلامي (ماعدا الأصوليين) وفي عالم ما

بعد بيزنطة الروسي. يلقي الكتاب الضوء عموما على الغاية التي قصدها كل من الغرب والإسلام من وراء تطوير نظام حكم خاص بكل منهما، ولماذا كانا مختلفين في ذلك.

يقدم أنتوني بلاك في معظم كتبه انطباعات بأنه سيقدم بعض النتائج المهمة المستنبطة من مشروع بحثي يستغرق منه حياته كلها، كان من خلاله يطلع عن كثب على الأحداث السياسية الرئيسة التي حددت معالم تاريخ كل من العالمين الأوروبي والإسلامي، بالإضافة إلى الخطابات التي شكلت الأفكار السياسية في كلا السياقين. ويقوم في هذا الكتاب بادعاء طموح أكثر، وذلك بوضع منهجه ضمن سياق تاريخي عالمي، فينطلق منه محاولا تجميع خيوط تطورات تاريخية وأفكار معيارية في عملية تشكلها جنبا إلى جنب وتأثيرها بعضها في بعض على نحو متبادل.

إن القارئ المتفحص يجد نفسه في مواجهة شيء غير متوقع، فالكتاب أولا ليس بحجم موضوعه فهو لا يبلغ مائتي صفحة في النص الأصل. وفي الواقع، من الصعب لأي شخص سواء من الحقل الأكاديمي، أو من حقول أخرى أن يغطي موضوعا واسعا كهذا بجدية وكفاية ضمن ذلك الحيز. وقد يتراءى من قراءته أنه تجميع لنتائج بحثية، أو مراجعة لملاحظات مقتبسة من مطالعات أشمل. ينطلق الكتاب ويتابع عبر سلسلة من الفصول القصيرة، وينقسم بعضها إلى وحدات أصغر، الواحدة منها أحيانا أقل من صفحة. ويحدث الكتاب انطباعا أنه مصنف من نوع ما يجلب مواد عدة بعضها إلى بعض كأنها فرزت جانبا من أجل عرضها في بحث أشمل لاحقا، لذلك كانت تبدو في حالتها هذه كأنها مستقاة من مصادر أوسع. وقد يدفع هذا بالمرء إلى التساؤل عن الغاية التي أراد المؤلف تحقيقها من خلال نشر ما يبدو أنه مجموعة من الملاحظات المفيدة قليلا أو كثيرا، أو يؤدي إلى اعتقاد أن ثمة حاجة ملحة إلى أن ينقل معلومات يحسبها هو مهمة للغاية وفي وقتها. لذلك لم يكن التفكير أحيانا في أي فكرة يستغرق وقتا طويلا حتى تبدو واضحة تماما.

ومع أن بلاك يستند منذ البداية إلى نظرة منهجية مقارنة، فإنه يمكن تمييز حدود هذه النظرة بوضوح، وذلك ربما لأنه لا يعتقد أن المفاهيم

يمكن أن تنتقل بصورة جزئيـة أو كاملة عبر الحدود الثقافية، إذ يقول: «ومـن الصعب ابتكار مقولات لا ترتبط بثقافـة واحدة أكثر من أخرى، فالجهـاد المقدس هو بشـكل أولـي تصنيف إسـلامي، والأمة تصنيف غربي» (ص4) [48]. ومع دراسته للحضارتين الغربية والإسلامية، يتطرق بـلاك إلى حالة بيزنطة، التي ينظر إليها حاليا على أنها حقل دراسـي قديم في التاريخ العالمي العريض، والتي يسـتخدمها كنوع من «مجموعة ضبط» من أجل تقديم سياق لملاحظاته ومقارناته فيما يتعلق بالحالتين الأساسيتين، وثمة حضارات كبيرة لم يتطرق إليها مثل الفارسية والهندية والصينية والتركية، فقد عزلت جانبا من دون مسـوغ مع أن لها تأثيرات في الحالات الحضارية الثلاث الآنفة الذكر.

على سـبيل المثال، ورث نظام الحكم العثماني بأجهزته الإدارية التي كان السـلطان يمارس من خلالها سلطاته، صفات بارزة عن الفرس بعد «تتريكها» من قبل السلاجقة الذين نقلها إليهم الغزنويون عن العباسيين. فقـد كانت التأثيرات البيزنطية تسـير الهوينى ولكـن قدما في المنطقة منذ أيام الإسلام الأولى، مرورا بالعهدين الأموي والعباسي. كما أحدثت الحضارة الإسـلامية في بيزنطة آثارا قوية طـوال القرون الماضية على تجاورهمـا. وكان ازدياد النفوذ الأرمني في مناصـب الدولة البيزنطية يشـد الإمبراطوريـة البيزنطيـة نحو «التشـريق» تدريجيـا [49]. فقد كانت مكانة بيزنطة وسـمعتها كبيرتين في أذهان المسـلمين. وقد بدأت محاولات الاسـتيلاء على القسطنطينية منذ القرن الهجري الأول، وظل هذا الأمر منذ ذلك الحين مطمحا كبيرا عند الحكام المسـلمين، إلى أن فتح العثمانيون القسـطنطينية في منتصف القرن الخامس عشـر. كان من شـأن هذا الحـدث أن يترك آثاره في الحياة الإسـلامية وكان لابد للفكر السياسي السائد في بلاد بني عثمان أن يتأثر ويتكيف مع الأفكار السياسية والأشـكال الإدارية السـائدة في البلاد المفتوحة. لكن عملية الاسـتفادة من النظم البيزنطية لم تبدأ منـذ ذلك الحين فعلا، بل هذه العملية أخذت تزداد قوة وتكبر حجما منذ ذلك الوقت. والحق، أنه ما من نظام من نظم الحكـم والإدارة في الدولة العثمانية إلا ويمكن رد أصوله إلى شـكل أو آخر من أشكال النظم الإسلامية السائدة في شطر أو آخر

من دول العالم الإسلامي الغابرة أو المعاصرة، كما أن تجميع هذه النظم في شكل موحد جامع شامل كان دليلا واضحا على قوة نظام الحكم العثماني وحيويته وصحة خياراته [50].

اتخذت حال بيزنطة بصورة رئيسة لإلقاء الضوء على التباين الحاد، الذي لا يمكن تجسيره بين الإسلام والغرب. وعلى أي حال، فإن بيزنطة تتراجع إلى الظل في أثناء محاولة بلاك تسليط الضوء على المسألة الأساسية التي يطرحها ويسعى إلى الإجابة عنها: لماذا لم تستطع التقاليد الإسلامية أن تتوصل إلى صوغ مثل أو مبادئ أو أيديولوجيات مثل الديموقراطية والليبرالية والقومية، أو أن تنتج مؤسسات أو أنظمة مثل الرأسمالية أو الدولة الحديثة. ويثير الباحثون الغربيون، وبلاك واحد منهم، بين الفينة والأخرى هذه المسألة متناسين أن الإسلام قد أفرز تقاليد ونظما ومفاهيم معادِلة من حيث الأهمية مثل الخلافة والإمامة والإمارة والسلطنة والشورى والإجماع والعدل وديار الإسلام والتعايش السلمي مع الأغيار وأنظمة تشريع وتنفيذ وقضاء وإدارة وحسبة وخراج وغيرها. فحين نجده يقارن بين الإسلام كنظام حكم مرتكز على اشتراك جميع المؤمنين في سلطة الخلافة الخاضعة للنص، والديموقراطية الغربية التي تقوم على سيادة الشعب، نعلم أنه ينظر إلى الخلافة الإسلامية بمفهومها السلطوي المعروف خلال التاريخ الإسلامي. لذلك كان إسقاط المفاهيم والمبادئ السياسية الأوروبية الحديثة عليها لا يخدم الغاية من البحث التاريخي السياسي المقارن.

لقد جاءت تلك المؤسسات والمبادئ والأيديولوجيات الغربية وليدة تحولات اجتماعية وثقافية وثورات صناعية خاصة بالمجتمعات الأوروبية. غير أن بلاك يتناسى أن الحضارة الغربية أفرزت أيضا النازية والفاشية والتفرقة العنصرية والاستعمار بمختلف أشكاله والحروب العالمية واستخدام الأسلحة النووية وغيرها من الإنجازات المروعة للجنس البشري.

من الواضح أن بلاك يفضل موضوع المقارنة بين الإسلام والغرب، وإلى جانب ذلك يركز على موضوع الاستمرارية عندما يمعن النظر في هذين القطبين الحضاريين. ويرى من البداية أن الغرب والإسلام

بوضعهما كيانين سياســيين يختلفان في سمات أساسية متأصلة بالولادة، وهذه تمنح تأثيرات يمكن التنبؤ بها في عملية نموهما عبر الزمن بطريقة منطقيـــة متجانســـة قليلا أو كثيرا. وعندما يتحدث عن الإســلام بوصفه حضارة يذكر أنه «يمتد على جانبي الحافة التاريخية بين الحكومات الملكية القديمـــة وتفكيك الدولة في عالمنا ما بعـــد الحداثة» (ص2). ينظر بلاك إلى الإســـلام نظرة نمطية تتركز في تلك النظرة التي تســـبغها الأصولية على الإســـلام. وحجته البســيطة في ذلك أنه مادام كان هناك وســـيكون دائما مســـلمون يدعون السيادة المســـتقلة الكاملة في تنظيم كل جانب من جوانب الحياة من حولهم على أســـاس ما يعدونه هم أنه التفسير الرشيد المؤســـس على النصوص، فإن المواقف والتفســـيرات، التي يحبذها هؤلاء الناس تقدم السمات النهائية المحدِّدة للإسلام. ومن دون شك أن كثيرا من الأصوليين سيكونون مســـرورين لهذا التوجه. وفي الحقيقة، إن هذا ليس خاصا بالمجتمع الإســـلامي وحده، فإن الأفـــراد الأصوليين موجودون في مجتمعات متدينة أخرى يصرون على أن كل شيء يجب أن ينسجم أو يلتقي مع النصوص المقدســـة، كما ينظرون إليهـــا وحدهم وأن على بقية المجتمع الذي يعيشـــون فيه أن تأخذ بتفســـيرهم الخاص على أنه التعبير الأصيل والوحيد لمعتقداتهم المقدسة. ويمثل التفسير الأصولي للنص الديني قراءة واحـــدة فقط، لا تلغي قـــراءات أخرى يقوم بها مســـلمون غير أصوليين، كما أن مجمل القراءات هي التي تحدد الســـمات البارزة للإســـلام وليس قـــراءة بعينها. وبكلمات أخرى، إن ما هو معياري لا يمكن أن يقرر بوصفه كذلك على نحو مستقل عما يعتقده ويقرره معظم الناس في السياق المعني ويعدونه معياريا. وثمة ضرورة لدور موضوعي في البحث الفكري يســـعى إلى فهم المسلمين كما فهموا هم أنفسهم. إن المسلمين من غير الأصوليين، وغير المسلمين الذين يعيشون في المجتمع الإسلامي، هم أفراد يعيشون في التاريخ الإسلامي ومعنيون.

وفي المقابل، يقوم بلاك بتعريف الغرب، أحيانا وفق أصوله المغروســـة فـــي النـزعة الجمهورية الرومانية، وأحيانا وفـــق تأثيرات «الثورة البابوية» التـــي أطلقها البابا القديس غريغوري الســـابع «هيلدربراند» (حكم ما بين

العامين 1073م - 1085م)، وفي أحيان أخرى وفق قدرة الغرب على تغيير أفكاره السائدة ومؤسساته واستلهام أفكار من أصوله لتطوير أشكال ومفاهيم وتنظيمات جديدة. وفي أحد المواضع يختلف بلاك مع الحكمة التقليدية القائلة: إن عصر النهضة الأوروبي قد شكل المنعطف الرئيس في عملية صناعة الغرب، وهي المثال المفتاحي الذي يجسد القدرة على العودة إلى الماضي من أجل المضي نحو المستقبل وانتهت بما ندعوه حاليا «بالحداثة» [51]. وبالنسبة إلى أنتوني بلاك، إنها عملية بدأت في وقت أبكر من ذلك، بمزيد من التخصيص، إنها العملية التي بدأها البابا القديس غريغوري السابع بخمسة قرون قبل الوقت المذكور، في حسم الصراع الذي قام به من أجل إصلاح الكنيسة والدفاع عن سلطتها ضد السلطة المقدسة للإمبراطور هنري الرابع. ويناقش بلاك مشروع غريغوري الذي حدد كثيرا أو قليلا التطورات اللاحقة، حتى إن كان غالبا عن طريق نتائج غير مقصودة في ذاتها. فقد مثلت هذه الحركة الثورة الأوروبية الأولى التي استأنفت العمليات التي قامت بها أوروبا «حين ميزت نفسها عن ماضيها وعن الثقافات الأخرى» (ص 133).

ثمة تعميمات وتوصيفات جارفة يصادفها القارئ المدقق في الكتاب. أبرزها تلك النظرة المنهجية النمطية التي تتميز بها مجموعة من الدراسات الأوروبية والتي تنظر إلى الإسلام بوصفه كلا واحدا متجانسا من بدايته حتى العصر الحالي بمراحله التاريخية وشخصياته وأفكاره وحركاته وسلالاته الحاكمة وإنجازاته. ونقرأ أن المسلمين هم عموما «هوبزيون» [52]، بينما الأوروبيون هم عموما «لوكيون» [53]، (ص51) أو أن «التاريخ الفكري الإسلامي يبدو مثل التاريخ الفكري الأوروبي بشكل معكوس» (ص121). ونقرأ أيضا أن فكرة «الجهاد المقدس» بينما هي «بعيدة عن كونها أمرا خاصا بالإسلام» (ص5)، قد خضعت مع ذلك إلى «إحياء» في العصر الحالي الذي يظهر بوصفه «شهادة أخرى على القوة الدائمة للنص» (ص37). وربما ذكرتنا هذه بالنقاشات الدينية التي انتشرت قديما وحديثا في أيام المجادلات بين المسلمين والمسيحيين، حين يقوم متعلمون متدينون من كلتا الجماعتين بالدفاع عن عقيدته ضد المحاجين من العقيدة الأخرى فيقدم حوارا سفسطائيا إنشائيا عاما. فقد

كانـــت قراءة هذا الكتاب تدفع المـــرء إلى الاعتقاد أن هذا النقاش الفكري الجدالي لم ينته بعد، بل إنها اتخذت شكلا جديدا يستخدم فيه المتنافسون مفردات ومصطلحات جديدة وأنواعا أخرى من الأفكار والحجج.

على الرغم من كل ما قيل هنا أو ســيقال لاحقا لأن ثمة أفكارا تحتاج إلى نقاش مفصل، يظل كتاب أنتوني بلاك مفيدا لأســباب عدة وهي التي استدعت فكرة نقل الكتاب إلى العربية بصورة أساسية. بالنسبة إلى أولئك الذين يؤمنـــون بأطروحة «صراع الحضـــارات» ولا يمتلكون حججا كافية لدعـــم تلك الأطروحة، فإنه يزود بمجموعة كبيرة من المعطيات والمحاجات وبنوع مختلف من الاحتمالات البحثية. وبالنســـبة إلى أولئك الذين يسعون إلـــى فهم الأحداث التي مرت والتطورات التي تمر بها المجتمعات المختلفة، فإنـــه يقدم عددا من الموضوعـــات الواضحة، التي تســـتند إلى فرضيات ثقافية، يستطيع من خلالها الطلاب والباحثون النظر بإمعان وتقص مثمر على الصعيد الدراسي. ومن خلال طرحه أسئلة وحججا وإجراءات كامنة في أساس البحث، فإن كتاب بلاك يساعد في إثارة حوار يجيء في الوقت المناســـب حول فهم العلاقة بين الغرب والإســـلام فـــي ضوء ما يجري من أحداث وتطورات مؤثرة.

ويأتـــي الكتاب في وقت يحاول فيه عدد من الباحثين إيجاد أســـباب مقنعة وشـــرحها بشأن قضية تتبع تطورات سياسية، في سياقات إسلامية شـــبه صرفة، لاتجاهات تظهر على أنها منســـجمة على نحو ملحوظ، ولا نقـــول إنها متجانســـة، عبر حالات عدة مهمة. وبصـــورة عامة يركز بعض الباحثين الغربيين أبحاثهم باتجـــاه تقديم إجابات عن الماضي البعيد، في حين ينظر آخرون على نحو أولي إلى الأوضاع التي اســـتجدت أخيرا وأتى من خلالها التحديث إلى مجتمعات إسلامية بصورة غالبة- ويمكن أن يعد هذا الكتاب خلاصة للمنهج الســـابق أكثر من اللاحق والذي يدفعه باتجاه تقديم نتائج جديدة حاســـمة. وقد سعى عدد كبير من المؤرخين والباحثين السياسيين والاجتماعيين وخبراء في مجالات مختلفة في السنوات الأخيرة إلى تقديم عصارة معارفهم، وقراءاتهم المتعلقة بالمجتمعات الإســـلامية من أجل الخروج بنتائج واضحة ومفيدة حول القضايا الرئيســـة، التي حفزتها

التطورات الجارية في أصقاع مختلفة من العالم. وليس من الواضح، على أية حال، فيما إذا كانت المفاهيم التي تراكمت كنتائج لتلك الجهود البحثية، صائبة كانت أو خاطئة، قد خدمت حقيقة في تحسين فهمنا لتلك المجتمعات. إن نشر كتاب «الغرب والإسلام» يذكرنا على نحو قوي أنه على الرغم من ذلك التدفق لمقالات وكتب وتعليقات صدرت أخيرا حول هذا الموضوع، بأن الحوارات الجادة حول كيفية فهم العلاقة بين الغرب والإسلام مازالت غير مستوفاة حتى الآن. إن التوسع الفكري الذي يبديه هؤلاء الباحثون له قطعا تأثير عميق ليس فقط لدى صناع السياسة بل حتى في الحركات الاجتماعية والسياسية من حيث أساسها، ولهذا كانت ثمة أسباب عملية ونظرية وراء إخضاع هذه الأفكار والمفاهيم إلى أقصى درجات التفحص والتدقيق. إن هذا الكتاب يقدم رؤية غربية جديدة في دراسة التراث الفكري السياسي الإسلامي، وهي تختلف عن الرؤى السابقة في استنادها إلى منهج مقارن يعكف على استقراء معطيات غربية وإسلامية ومعاينتها، ومن هنا تشكل هذه الرؤية إضافة جديدة في جدلية العلاقة بين الغرب والإسلام.

حاولت في هذه الترجمة أن أكون قريبا جدا من النص الأصلي، فأنقل معانيه بدقة وأمانة وإن لم تعجبني أحيانا أو لم أتفق معها أحيانا أخرى، حيث إن إعجاب المترجم بالنص والتوافق مع أفكاره يؤديان إلى سلاسة الإنجاز وجودته عموما. تلافيت استخدام كلمات أو مصطلحات ذات ألوان أيديولوجية كي يتسنى للقارئ العربي الاطلاع على ما يقوله المؤلف وتكوين رأي نقدي مستقل حيال الرؤى المطروحة فيه. وما لم يرد اسم النبي محمد صلى الله عليه وسلم واسم السيد المسيح عليه السلام في اقتباس ديني أو غير ديني، فإنني تجرأت وأقحمت عبارتي التبجيل والاحترام لهما، لأنهما غير موجودتين في النص الأصلي، إذ إن وضعهما لا يؤدي إلى معان إضافية لم يقترحها النص. عدت ما أمكن إلى المصادر الأصلية للتأكد من الاقتباسات المستقاة من كتب عربية، وترجمت حرفيا تلك المقبوسات المأخوذة من أعمال بحثية سابقة ولم تشر بوضوح إلى مصادرها الأساسية، واستعملت بعض الشروح والتعليقات حيث هو ضروري ووضعتها على

شكل إحالات من المترجم. كما وضعت إحالات المؤلف في نهاية كل فصل مترجمة إلـــى العربية مع المصـــادر الأولية والمراجـــع مترجمة من لغات أوروبيـــة مختلفة فـــي نهاية الكتاب. ولا بد من الإشـــارة إلى أن التواريخ الواردة في الكتاب كلها ميلادية، لذلك لم أشر إلى طبيعتها في الترجمة العربية. ثمة أفكار في الكتاب قد تلفت انتباه الدارس سلبا أو إيجابا، لم أتدخـــل في تفنيدها أو دعمها أو التعليق عليها في هذه المقدمة، اعتقادا أنها ستحظى بذلك من خلال القراءة النقدية المتأنية.

د. فؤاد عبدالمطلب



استهلال

«ينظر هذا الكتاب كيف أدت أنساق الفكر القديمة والوسطى إلى التطورات اللاحقة والحديثة أو سهلتها»

المؤلف

كيف وصلنا إلى هذه الحالة؟ هذا الكتاب هو تاريخ مقارن للفكر السياسي، نراقب فيه ثلاث منظومات منفصلة للفكر السياسي (الغربي، والإسلامي، والبيزنطي) جنبا إلى جنب، لنكتشف بأي نواح، ومتى، ولماذا اختلفت، أو تشابهت، فيما بينها؟ أريد أن أدرس العوامل المشتركة لدى المنهجين الغربي والإسلامي تجاه السياسة وأين اختلفا، في أصليهما، وفي الطرق التي تطورا فيها مع الوقت. سيساعد هذا في تفسير سبب كون العالم كما هو عليه الآن، بقدر ما يتعلق الأمر بالأيديولوجيا. ثمة تفسيرات أخرى، تستند إلى الاقتصاد وسياسة القوة، من دون الحاجة إلى ذكر التغافل الإنساني. لكن موضوع البحث في هذا الكتاب، كما أعتقد، هو جزء من التفسير.

قـد لا تؤثر النظرية السياسـية - أو غيابها - في السـلوك اليومي للحكومات أو الناس كثيرا، لكن في المدى البعيد لها بعض التأثير، لاسيما عندما يشـعر النـاس بالحاجة إلى التغيير أو يواجهـون أزمة [1]. ينظر هذا الكتاب كيف أدت أنسـاق الفكر القديمة والوسـطى إلى التطورات اللاحقة والحديثة أو سـهلتها. وهو يتفحص كيف كان ينظر إلى مواضيع مثل الحكم الملكي والعدالة والشـعب في كل ثقافة. كما يناقش مثل هذه المواضيع وفق تسلسلها الزمني، لكنه ليس «تاريخا» شاملا لكل من الفكر السياسـي الغربي أو الإسـلامي. إن التاريخين المنفصلـين لكل منهما، لاسـيما الأول، قد تم تدوينهما بشكل متكرر وبتوسع كبير. (لقد وضعت كتابي «تاريخ الفكر السياسي الإسلامي» إلى حد ما على أنه تمهيد لهذه الدراسة المقارنة). ومع ذلك ما من محاولة لوضع تاريخ مقارن جرت حتى الآن [2]، وهذا مفاجئ مع الأخذ بعين الاعتبار أنه كانت ثمة أمور مشتركة بينهما لكنهما انتهيا بشـكل مختلف. إن ما يقدمه العالم الإسـلامي هو بديل نموذجي لأوروبا، يمكن المرء من رؤية الشـكل الفعلي لمجتمع منظم وفق مبادئ مختلفة.

بدأ كتاب «الغرب والإسـلام» على أنه جزء من مشـروع لكتابة تاريخ عالمي للفكر السياسي. الجزء الأول من هذا - تاريخ عالمي للفكر السياسي القديم حتى نحو العام 200 ميلادي - سـيظهر، كما أتمنى، خلال سنتين أو ثلاث سنوات من الآن.

لكـن هذا العمل هو مجرد بداية. فهناك أكثر بكثير مما يجب عمله حول التاريخ المقارن للغرب والإسـلام. هناك، طبعا، مشاريع أخرى في التاريـخ المقارن للفكر السياسـي بانتظار مباشـرتها. وأتمنى أن يقوم آخرون بمتابعتها.

لقد حاولت ملامسة الخط الرفيع بين الدقة العلمية وسهولة الوصول إلى القارئ العام. وبالتأكيد، إن عملا في هذا المجال سيحتوي أخطاء أكثر مـن أن أهتم بالتفكير بها. وأتمنى أن يقـوم الآخرون بالتصحيح لي حيث كنت مخطئا وتحسين ما حاولت عمله.

فـــي عمل مقارن ضمـــن هذا المجال، ليس من الممكـــن دائما في كل مناســـبة توضيح جميع المواضيع والمفكرين المشار إليهم بالقدر نفسه من التفصيل الذي يريده المرء. وأود أن أطلب من القراء العودة إلى «الموسوعة الإســـلامية» [3]، وكرون (2004)، وبـــلاك (2001)، وماكليلند (1996)، «وتاريخ كمبريدج للفكر السياســـي في العصور الوســـطى»، وهامبشر - مونـــك (1992)، بالإضافة إلى لامتون (1981)، ولويس (1988)، وكولمان (2000)، وكانينغ (1996)، وسكينر (1978)، وبلاك (1992).

كلمات شكر

إن عرفاني بالجميل للراحل والتر أولمان، الذي أهدي إليه هذا العمل، لا يقدر بثمن. لقد كانت محاضراته المتحمســـة هي التي شـــدتني إلى تاريخ العصور الوســـطى وأكدت لي - بشكل صحيح أو خاطئ - أهمية الصراعات الأيديولوجية. لقـــد درس باقتناع مهاجر خاص معركته مع الوحشـــية، فقد هرب من فيينا النازيـــة في العام 1939، وعبر نورمبرغ في فترة حشـــود هتلر، ومنها إلى إنجلترا، وإلى ســـهل سالزبري، حيث ألف مقالته الأولى، وإلى ليدز، حيث قابل زوجته، إليزابيث. وقد استمتع على نحو واضـــح بالطريقة التي تغلبت فيها القـــوة الدينية لروما على طموحات حكم ملكي ألماني. وهكذا فقد توصلت في هذا العمل إلى نوع من الحلقة الكاملة، مناقشـــا أهمية الثـــورة الأوروبية الأولى («الخلاف الاحتفالي») وعلمنة النظرية السياسية التي تلت هذا.

أود أن أشـــكر برنامـــج علم السياســـة في جامعة دنـــدي ومنظمه، صديقـــي وزميلي براين باكســـتر، لتســـاهلهما مع عضـــو هيئة تدريس متقاعد وتزويدي بتســـهيلات الجامعة، وســـوزان مالوك، الســـكرتيرة، لمساعدتها المتكررة بتنضيد الكتاب ومشاكل الطباعة التي ربما من دونها كانت ستدفعني إلى الجنون. وأود أن أشكر موظفي مكتبة جامعة دندي لمساعدتهم ولطفهم.

لا يستطيع المرء ذكر جميع الباحثين الذين صرفوا وقتهم واهتمامهم بسخاء بتقديم النصح والتشجيع في مراحل هذا المشروع المختلفة. وأود أن أفرد جانيت كولمان وباتريسيا كرون وكاري نيدرمان.

ويسرني كثيرا أن أشكر جميع أولادي، ستيف وتومي وإيثر وماثيو وكرستوفر، وحفيدي أويسين، لجهودهم المستمرة التي تلهمني بطرق مختلفة لم تكن لتخطر على بالي، وزوجتي العزيزة أيلين لإخلاصها وحبها، وتوني كوك وروسل ميك وتوني وود لصداقتهم الدائمة، ومجموعة من الأصدقاء الذين يجتمعون أيام الأربعاء من أجل كأس شراب للمساعدة في إبقائي عاقلا ولإعطاء إحساس بالرؤية الصحيحة.



المقدمة

«إننــا نجــد أن فكــرة الحرب المقدســة (خوض حــرب على أسس دينية، ســواء للدفاع عن دين المرء أو لنشــره) بعيدا عن كونهــا أمرا خاصا بالإســلام، قد جرى ابتكارهــا إلى حد ما بواسطة الإمبراطورية الرومانية المتأخــرة، وتبنتها ممالك الأمم الجديدة في أوروبا»

المؤلف

مجال الكتاب

يــدور هــذا الكتــاب، مبدئيــا، حول الغرب والإسلام. ويناقش الفكر السياسي البيزنطــي، بصــورة أقل شــمولية، لأنه ينتمي إلى العائلة الموسعة نفسها (إذا جاز التعبير)، وبعض الاختلافات والتشــابهات بين أوروبا وبيزنطة مميــزة تقريبا، كالتي بين أوروبا والإســلام، ولا حاجة كثيرا إلى التفســير. لم يكن موضع تقدير دائما كم كان الفكــر السياســي الإســلامي مدينا لإيــران القديمة، وهذا، بالتالي، ســيأتي ذكره أحيانا أيضا.

يوجــد متحدرون من هــذه الثقافات الثلاث بين الممثلين الرئيسين على المسرح العالمي اليوم. وقد قامت دراسات الصراع الأيديولوجي أخيرا، لأســباب سياســية، بالتركيز على الغرب والإسلام. أما روسيا،

التي هي إلى حد ما الوريث الأيديولوجي لبيزنطة، ولفترة طويلة مركز اهتمام أكاديمي بالإضافة إلى أشكال أخرى من الاهتمام، فقد كانت مهملة في الآونة الأخيرة إلى حد كبير.

الحجة

إن حجة هذا الكتاب، أولا، هي أنه حتى العام 1050م تقريبا كان لأوروبا المسيحية والإسلام والعالم البيزنطي قواسم مشتركة أكثر مما يظن عادة. وثانيا: إن ما ميزها على نحو حاسم كان الثورة البابوية في أواخر القرن الحادي عشر، التي تلتها نهضة أوروبا في القرن الثاني عشر. إن حقيقة الحجة الأولى لا تعتمد على الثانية، وحقيقة الحجة الثانية تستند إلى حد ما على الأولى. وقد لا يوافق القارئ على أي من هاتين الحجتين. ولكن إذا وافق على الأولى لا على الثانية، فإن عليه عندئذ أن يجد تفسيرا آخر للتفرع اللاحق. ومقولة إن الفكر السياسي لأوروبا (أو الغرب) وللإسلام كانا مختلفين جدا في الأزمنة الحديثة لا يمكن إنكارها. وأنا لن أكون حزينا إذا وجد شخص ما تفسيرا مختلفا لذلك التفرع. وخلافا للرجل العظيم الذي أهدي إليه هذا الكتاب، فأنا لست متأكدا تماما من أنني على صواب.

تستدعي هذه الثقافات الثلاث - على نحو خاص - الدراسة المقارنة لأنها تتقاسم عددا من التركات المشتركة. إن الإسلام وبيزنطة هما الثقافتان اللتان تبدوان، للوهلة الأولى، أنهما كانتا تحملان عوامل مشتركة أكثر مع الغرب. فقد كانست هذه الثقافات الثلاث متجاورة ماديا أيضا، وتقاتلت وتبادلت التجارة بعضها مع بعض. وكان ثمة بعض الحوار بينها، مع أنه أقل مما يمكن أن يتوقع المرء. وأعطى كثيرا من الاهتمام لتأثير الفلاسفة المسلمين في أوروبا العصور الوسطى، وفي الحقيقة، خلال المناقشات الحادة الحديثة، كان ذلك مبالغا فيه بعض الشيء. إن تأثير ابن رشد في فكر مارسيليوس أوف بادوا السياسي، من ناحية أخرى، تتم دراسته كليا هنا (الفصل الثاني) للمرة الأولى. وكان تأثير الفكر الأوروبي في العالم الإسلامي خلال أوقات متأخرة قابلا للنقاش أكثر بكثير. إن نتائج

هذا التأثير، على أي حال، موضع صراع على نحو متزايد بين المسلمين. و«الأصولية»، مع قضايا أخرى، هي رد فعل ضد هذا.

الخلفية

شكلت الإمبراطورية البيزنطية والغرب والعالم الإسلامي ثلاث مناطق ثقافية منفصلة لكنها متجاورة تتاخم كل منها الأخريين. كان الإسلام هو الثورة التي نجحت، وآخر الحركات المحورية. لقد انفتح على العالم بطاقة وعي ذاتي جماعي جديد. وباعتباره حضارة، فهو يمتد على جانبي الحافة التاريخية بين الحكومات الملكية القديمة وتفكيك الدولة في عالمنا ما بعد الحديث. إنه يمتد من الأطلسي إلى الهملايا، ومن القوقاز إلى الصحراء الكبرى. ويتضمن أراضي مصر القديمة، وبلاد ما بين النهرين، وسورية وفلسطين، وإيران (حتى نهر أوكسس وإلى ما بعده)، والوحيد الذي بقي على ثقافته المتميزة حتى مجيء الإسلام.

أصبح الغرب متميزا بشكل تدريجي في الثقافة والمنظومة الدينية السياسية عن الإمبراطورية الرومانية الشرقية بعد نقل العاصمة إلى القسطنطينية (330م). إثر الغزوات الجرمانية في القرن الخامس وانهيار القوة الإمبراطورية في الغرب، انتقل مركزه نحو ممالك الأمة الجديدة في إسبانيا القوطية الغربية، وبلاد الفرنجة، وتجمعات القبائل الجرمانية المختلفة. وقد خسر أفريقيا وإسبانيا لمصلحة العرب، لكن إسبانيا أُعيد احتلالها اعتبارا من القرن الحادي عشر. وأصبح الغرب اللاتيني، عندئذ، يتضمن أوروبا الغربية، والأراضي الناطقة بالألمانية، وأخيرا هنغاريا وبولندا وإسكندنافيا. بين القرنين الثامن والثامن عشر، يمكن للمرء مساواة الغرب بصورة عامة مع أوروبا. بعد العام 1776 تقريبا كان «الغرب»، بالطبع، يتضمن أمريكا الشمالية وبلدانا أخرى استمدت ثقافتها وحكوماتها من أوروبا. وفي الوقت الحاضر يدل تعبير «الفكر السياسي الغربي» على القيم أكثر مما يدل على المناطق.

فقدت المنطقة الثقافية المسيحية البيزنطية أو الشرقية مصر وسورية وفلسطين لمصلحة العرب. وفي العصور الوسطى، كانت تشمل الشعوب

والأراضي الواقعة شرقي وجنوبي شرق أوروبا التي تبنت الدين والثقافة في القسطنطينية الناطقة باليونانية، خصوصا بلغاريا وصربيا، وأخيرا روسيا. وقد قلدت هذه الممالك الشكل البيزنطي للحكم الملكي المقدس.

كانت الثقافات الثلاث كلها حكومات ملكية زراعية. واستقرت القوة ضمن تجمعات زراعية عسكرية نظمت في علاقات مالك – خادم («إقطاعية»). كانت المدن والتجارة والإنتاج الحِرفي أكثر تقدما في العالم الإسلامي حتى القرن الثاني عشر. وكان هذا مفهوما ضمنا في أديان أطراف المجموعات الثقافية الثلاث التي اعتبرت كل منها نفسها فريدة ومتفوقة على الأخريات كلها. كانت بيزنطة سياسيا الأكثر مركزية، وطالب إمبراطورها بالهيمنة على ممالك الدول المستقلة الجديدة في بلغاريا وصربيا وروسيا. وكان المسلمون (نظريا) شعبا واحدا تحت قيادة قائد واحد (الإمام أو الخليفة أو نائب النبي)، وكانوا عمليا منقسمين إلى ولايات ذات حكم وراثي. وكان ثمة عنصر للثورة الدائمة: وعلى سبيل المثال، سيطر الفاطميون الشيعة السبعية على مصر في القرن التاسع، وسيطرت سلالات قبائل أفريقية غربية على إسبانيا في القرن الحادي عشر. وكان الغرب موحدا، لغايات دينية فقط، تحت البابوية.

يركز هذا الكتاب – بصورة أولية – على الفترة الممتدة منذ ظهور الإسلام في العام 632م تقريبا حتى العام 1450م تقريبا. وقد يبدو غريبا العودة زمنيا إلى هذا الحد، خصوصا أن الهدف الوحيد من هذا الكتاب هو تفسير الحاضر. والسبب هو أن هذه كانت الفترة المكونة للفكر السياسي لكل من الغرب والعالم الإسلامي. ويشير العام 1453م إلى انهيار بيزنطة. كانت هذه أيضا هي القرون التي يمكن فيها مقارنة الثقافات موضع البحث بشكل واضح، فيما يتعلق بنوعية الأدب السياسي الذي أنتجته، ونوعية مادة البحث التي عالجتها، وأحيانا في الاستنتاجات التي توصلت إليها.

ما حدث قبل العام 632م وبعد العام 1450م هو أيضا جزء من القصة. كان الفكر السياسي للمسيحية الشرقية قد تشكل قبل ظهور الإسلام. وما يدعى في الوقت الحاضر بالفكر السياسي الغربي بدأ أيضا قبل وقت طويل من الإسلام، لأنه مرتبط على نحو متكامل بالمسيحية المبكرة

والإمبراطورية الرومانية المتأخرة. ومن البديهي القول إنه في العام 1450م لم تكن النظرية السياسية الغربية كما نعرفها اليوم قد بدأت. ومنذ ذلك الحين، أصبح الفكر السياسي الغربي مختلفا أكثر فأكثر عن أي شيء حدث من قبل، سواء في ماضيه أو في الثقافات الأخرى. ظل الفكر السياسي الإسلامي ثابتا جدا تقريبا. وأصبح الغرب والإسلام مختلفين أكثر فأكثر بصورة محضة، وهذا كل ما يمكن قوله تقريبا في مجال المقارنة بعد القرن الخامس عشر.

تعالج الفصول الستة الأولى مواضيع محددة. وتنبثق هذه (ما لم أكن مخطئا) من مادة البحث نفسها. وهي مصممة للعمل على نحو متساو من أجل دراسة الغرب والإسلام وبيزنطة. ومن الصعب ابتكار مقولات لا ترتبط مع ثقافة واحدة أكثر من الأخرى (الجهاد المقدس هو بشكل أولي تصنيف إسلامي، والأمة تصنيف غربي). ضمن هذه الفصول كلها، تتم معالجة المواضيع بالترتيب الذي جرى التعبير عن الأفكار فيه. تعالج الفصول من السابع إلى التاسع تسلسلا تاريخيا مستمرا. إذ يبحث الفصل السابع تأثير الثورة البابوية (1050م تقريبا – 1150م تقريبا) في الفكر السياسي، والتطورات المماثلة في العالم الإسلامي. ويتفحص الفصل الثامن تطور الفكر السياسي في الغرب منذ القرن الثاني عشر فصاعدا. ويدرس الفصل التاسع تأثير الغرب في العالم الإسلامي وروسيا.

فوائد الدراسة المقارنة

تسلط الدراسة المقارنة لتاريخ الفكر السياسي الضوء على التقاليد والمصادر والطرق والمفاهيم واتجاهات الرأي والإبداع في كل ثقافة، بتفحص تكررها في الثقافات الأخرى وعدم ذلك. والمجتمعات الأخرى هي الشيء الأقرب لدى أي مؤرخ من أجل دراسة تجربة متكررة. وهي طريقة لا غنى عنها لوضع الفرضيات حول أسباب التطور أو التغير. ويحتاج المرء، لذلك، إلى تفحص التقاليد التي لم توصل إلى مثل عليا أو أيديولوجيات مثل الديموقراطية والليبرالية والقومية، أو إلى الدولة والرأسمالية الحديثتين، وللاستفسار عن سبب عدم قيامها بذلك. ما

السبب الذي جعل أفكارا سياسية مثل سيادة الدولة وتمثيل الشعب تتطور في إحدى البيئات من دون أخرى؟

إننا نجد أن فكرة «الحرب المقدسة» (خوض حرب على أسس دينية، سواء للدفاع عن دين المرء أو لنشره) بعيدا عن كونها أمرا خاصا بالإسلام، قد جرى ابتكارها إلى حد ما بواسطة الإمبراطورية الرومانية المتأخرة، وتبنتها ممالك الأمم الجديدة في أوروبا. قد لا تكون هذه هي العودة الوحيدة إلى ثقافة عامة مبكرة، والتي يبدو أنها استمرت في الإسلام فقط، أو في بعض أشكاله. ومن جديد، كان لدى بعض الفلاسفة والمشرعين المسلمين الأوائل نظرية «هوبزية»(*) حول أصل السلطة (الفصل الثاني)، وكانت ثمة أفكار «مكيافيلية» في النصيحة الإسلامية الخاصة بأدب الملوك من القرن الثامن فصاعدا (الفصل الخامس). لقد استمدت الأولى جزئيا من مصادر يونانية قديمة، والثانية من مصادر هندية - إيرانية. والآن، لقد اتفق أن مكيافيلي وهوبز يعدان مثالين للأصالة الكبيرة ضمن التقليد الغربي. لقد كانت وجهتا نظريهما، وهذا حقيقي، غير مسبوقتين في أوروبا. ولم يكن المفكرون العرب ولا مصادرهم الهندية - الإيرانية معروفين لدى أي من مكيافيلي أو هوبز. وقد يستنتج المرء، لذلك، أن هذه الأفكار ظهرت بشكل تلقائي في بيئتين منفصلتين تماما. ويبين هذا أن الناس في ثقافات مختلفة يتوصلون إلى النتائج نفسها أحيانا. ربما يكون هذا غير مدهش تقريبا، لكنه لا يتم تمييزه دائما.

في كتابه «الاقتصاد والمجتمع»، مسح ماكس ويبير (1864-1920) الثقافات السياسية لكل حضارة وصنفها عمليا، وبشكل خاص تلك الجوانب التي (كما اعتقد) شكلت أساس الفعل الاقتصادي والسياسي للأفراد والمجموعات. ولكن لم يحاول أحد أي شيء في هذا المجال منذ ذلك الوقت، ولم يكن عمل ويبير تاريخا للفكر السياسي.

بكلمة «مقارنة» أعني اكتشاف، أولا، بأي نقاط كانت الأفكار التي قدمتها إحدى الثقافات تختلف، أو تتشابه، مع تلك التي قدمتها ثقافة أخرى. يسعى هذا إلى فهم الطبيعة والأسباب لمثل هذه الاختلافات أو

(*) نسبة إلى الفيلسوف والمنظر السياسي الإنجليزي توماس هوبز (1588 - 1679) [المترجم].

التشـــابهات وتوضيحها. هل كانت مختلفة أو متشـــابهة في الأصل؟ هل تلاقـــت، أو تباعدت، بمرور الوقت؟ أي ضوء (إذا وجد) تلقيه أجوبة مثل هذه الأسئلة اليوم على فلسفات الغرب والإسلام وعقائدهما؟

يحصـــل المرء على فهم أفضل بكثيـــر لتاريخ الأفكار - في أي ثقافة - بمقدرتـــه على مقارنتـــه مع ما حدث في ثقافة أخرى. لقد لجأ كل من الإسلام وأوروبا إلى التوحيد الإبراهيمي والفلسفة الأفلاطونية المحدثة. وحقيقة أنهما كانا، على الرغم من هذا، مختلفين جدا، تجبرنا على إعادة النظر في تأثير النصوص والتقاليد القديمة. وهذا يقود المرء إلى السؤال عمَ إذا كانت المصادر التي لم يشـتركا فيها ربما كان لها تأثير أكبر مما جرى الاعتراف به سابقا؟

توحي المقارنة بين الإســـلام والغرب بأن أسلوب التفكير الديني أو الثقافـــي العام أكثـــر أهمية على المدى البعيد مـــن مذاهب معينة (مثل الملكيـــة المطلقـــة أو حكم القانون). لقد اســـتمد المســـيحيون الغربيون والشرقيون بعض الاســـتنتاجات السياسية المختلفة جدا من النصوص المقدسة نفسها. وتبنى البعض في العالم الإسلامي، وفي الغرب، وجهات نظر شـــبه عقلانية حول كيفية معرفة المرء أن شيئا ما حقيقي، وهو ما كان يختلف بشـــكل جذري عن وجهات نظر بعـــض إخوتهم في الدين. لكن كلا من الفلســـفة والاحتكام إلى المنطق، باعتباره دليلا مســـتقلا، قد تلاشـــيا في العالم الإســـلامي، بينما أصبحا في الغرب ممارسات وطرائق للنقاش راســـخة ومحترمة (الفصل الســـادس). كان هذا سببا أساســـيا واحدا، مع أنه ليس الســـبب الوحيد، لكون الفكر السياســـي مختلفا جدا في الثقافتين.

مقياس الزمن

يحـــاول هذا الكتاب الإحاطة - في آن واحد - بجميع أنواع الفكر السياســـي في الغرب والعالم الإسلامي وفترة امتدادها. ويمكن للمرء أن يقتصـــر على مقارنة أعمال نوع معين فـــي أوروبا مع التي لها نوع مماثل في الإســـلام، مثل تفســـير القانون الدينـــي، أو التعليقات على أرســـطو، أو النصيحة الإســـلامية في أدب الملـــوك والمرايا الأوروبية

للأمـــراء، أو من جديد، علـــى مقارنة حجج برامـــج معينة، مثل الحكم الملكي أو مقاومة حاكم ســيئ، أو أيضا، حجج مِن أو لمصلحة ممثلين أو مجموعات سياســية، مثل الحكام أو القادة الدينيين. سيكون هذا نوعا مختلفا من التدريب، وســيبرز مشكلات الســياق. ولفهم موضوع (مثل القانـــون)، أو كذلـــك مفكر فرد، فعلى المرء أن يكـــون مدركا للكل الذي يعمل فيه هؤلاء. وللفكر السياسي غالبا، ولكن ليس دائما[1]، علاقة ما بالأحداث والمؤسسات السياسية المعاصرة.

إن الأيديولوجيـــات – وطـــرق التعبيـــر عنها في الدراســـات والوثائق الأخرى، وهي وســـائلنا الوحيدة لمعرفتها – يمكن، أو لا يمكن، أن تتغير مع الزمن. وإذا تغيرت، فعلى المؤرخ أن يفهم، وأن يفسر إذا أمكن، التغيير. وإذا لم تتغير، فهذا يتطلب تفسيرا أيضا. وإذا عبرت وجهات النظر عن نفسها، جيلا بعد جيل، فقد يوحي هذا إما بأنها تبتعد قليلا عن الواقع، وإما أنها قامت – من جديد – بدور نوع من الكابح، وإما شيء آخر.

لفهم البنيـــة الأيديولوجية، في أي مرحلة معينة من الزمن، على المرء أن يعرف أســـبقياتها. ويساعد هذا أيضا في معرفة ما جرى بعد ذلك. إن فهم المرء لنظرية الحكم الملكـــي المختلط (mixed monarchy) في أوروبا العصور الوسطى يمكن أن يتأثر بالطرق التي قامت فيها الحكومات الملكية والبرلمانات بالأداء خلال الفترة الحديثة المبكرة.

إن مقارنة الأفكار طويلة الأمد مهمة بصورة خاصة، وأساســـية ربما، عندما يقارن المرء الفكر السياســـي في حضارتـــين كاملتين. لأن الأفكار المعبر عنها في فترة ما قد تختفي ببســـاطة، أو بدلا عن ذلك، قد تستمر وتتكرر مرة إثر مرة، أو من جديد، قد يتبعها شـــيء مختلف، والذي يمكن أو لا يمكـــن أن تكون قد تســـببت في ظهوره، أو أثـــرت فيه. ومن جديد، يمكن التعبير عن الأفكار نفســـها أو المماثلة لها في ثقافة أخرى، إما على نحو متزامن، وإما في وقت ســـابق، وإما ثانية في وقت تال، وهذه أيضا، بطبيعة الحال، قد تتطور إلى تقليد مكتمل تماما، أو تختفي. وهكذا، على ســـبيل المثال، إذا قارن المرء الزمن عندما كانت الفلسفة اليونانية المحدثة تزدهر في العالم العربي (من القرن التاســـع إلى الثاني عشـــر) مع الفكر

السياســي في أوروبا آنذاك، فإنه يســتنتج أن العالم الإسلامي كان أكثر تقدمــا بكثير: فقــد كان يزدهر ثقافيا بينما أوروبا وبيزنطة في ســبات. (أصبح هذا اليوم عبــارة متكررة تقريبا في المقارنات الثقافية المتقاطعة، ولا نقــول حوارا دينيا داخليا). إن ما يمكن اعتباره مفقودا من وجهة نظر كهذه ســيكون أي فهم لما حدث فيما بعد: من أجل هذا انظر لاحقا. على غرار ذلك، طور فقهاء قانونيون مســلمون معايير متطورة للتفســير قبل فتــرة طويلة من نظرائهم اللاتينيين، ولم يكن ثمــة تأثير من أحدهم في الآخر، بقدر ما يمكن قوله. هذه مجرد أمثلة عشوائية حول السبب في أن أي مقارنة بين أوروبا والإســلام اقتصرت على فترة معينة إنما تقدم أقل من الحقيقة كلها.

إنّ نظاما دينيا مثل المســيحية أو الإســلام يمر دائما بتغيير كبير في طريقة ممارســته، حتى إذا تغير على نحو أقل (أو لم يتغير على الإطلاق) فــي طريقة الدعوة إليه. إن ما يقدمه كل منهما بوصفه تقاليدها، ســواء المذاهب المســيحية أو الســنية النبوية الإســلامية، قد لا تبدو أنها تتغير مع الوقــت. لكن الطريقة التي تمارس بها، والمعانــي التي تحملها للناس، والطرق التي يتم تفسيرها بها، قد تتغير.

غالبا ما يقول المسيحيون أو المسلمون أو الآخرون، عن المسيحية أو الإسلام أو أي نظام ديني آخر اليوم: إنهم يجب أن يتكيفوا مع الظروف المعاصرة بطرق معينة. وهذا يفترض أنهم يمكن أن يتكيفوا من دون أن يصبحوا شيئا مختلفا. وبذلك فإن هذا يســاعد في معرفة إن كانوا، وإلى أي مدى، وكيف قد تكيفوا مــع الظــروف المتغيرة في الماضي. يمكــن للمرء أن يلاحظ كيــف أن المعاني الممكنــة المختلفة لنظام ديني معين قد وضعــت موضع التطبيق، أو طورت، أو طوعت، أو أعيدت صياغتها، أو تغيرت، وربما، اســتهلكت. وبهذا فإن التاريخ، مع أشياء أخرى، يساعد على تأمل هذه ضمن نظام ديني معين، أو الحوار بين أتباع أنظمة دينية مختلفة، أو على الفهم ممن هم في الخارج.

في الفكر السياســي، كان العالم البيزنطي هو الأكثر ســكونا. لم تكن ثمة نهضة جدية في التعلم أو الفن أو الفلســفة القديمة. مارست بيزنطة تأثيرا طفيفا في الغرب أو في الإسلام، ولا يبدو أنها تأثرت بهما بقدر ما

يتعلق الأمر بالفكر السياسي. لقد تحركت فجأة، إذا جاز التعبير، فوق البحار في قمقم محكم الإغلاق.

تطور الفكر السياسي الإسلامي بسرعة خلال قرونه الخمسة الأولى، ثم توقف. وخلال عصره الحيوي، جرى التعبير عن الأفكار السياسية بثلاثة أشكال منفصلة: (1) نصيحة الملوك. (2) التشريع الديني (الفقه). (3) الفلسفة بالأسلوب الأفلاطوني المحدث (الفلسفة). تدهورت الفلسفة السياسية الإسلامية بعد العام 1100م تقريبا، مع الاستثناءات الرئيسة لابن رشد، ونصير الدين الطوسي، وابن خلدون. استمرت «النصائح» لكونها ظهرت في الأزمنة العثمانية المتأخرة، على شكل علم تشريع ديني حتى هذا اليوم. وفي الفكر السياسي الشيعي كانت ثمة تغييرات مثيرة في إيران خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر (الفصل السابع).

تطور الفكر السياسي الأوروبي أو الغربي ببطء أكثر، لكنه تطور على نحو مستمر منذ ذلك الوقت، مارا بسلسلة من التحولات الرئيسة. انبثق التحول الأول من تشريع قسطنطين للمسيحية (313م). وشكل الثاني (الثورة الأوروبية الأولى) بواسطة البابوية في القرن الحادي عشر (الفصل السابع). تلا ذلك عصر النهضة، والإصلاح البروتستانتي، وتطوير العلم، والتنوير،... إلخ. وقد يلاحظ المرء الإشارة الأولى لوجهة نظر سياسية غربية بشكل متميز حين حرم أمبروز الإمبراطور ثيودوسيوس كنسيا (لاحقا، الفصل الأول)، وبذلك يتضمن هذا أن الكنيسة المسيحية كانت لها معايير سلوكية مستقلة، في ضوئها لم تكن بعض أمور السياسة الإمبراطورية الرومانية مقبولة. كان القديس أوغسطين أول منظر منذ شيشرون يقدم مثالا سياسيا جديدا. ومع وصول محمد (صلى الله عليه وسلم)، كان الغرب في مساره الخاص، ولو لم يكن حتى الآن بشكل غير قابل للرجوع.

في أوروبا جرى التعبير عن الأفكار السياسية في الأعمال الأكاديمية حول (1) علم اللاهوت. (2) القانون الكنسي والقانون المدني. و(3) تعليقات على كتابي أرسطو «أخلاق نيكوماكوس» و«السياسة». (4) كراسات قصيرة منفصلة كتبت، منذ الثورة البابوية فصاعدا، دفاعا عن أطروحات معينة.

لقـــد كانت، كمـــا أناقش، الحركـــة التي تزعمها البابـــا غريغوري الســـابع (حكم من العام 1073-1085م) هي التي جعلت الغرب مختلفا بشكل يتعذر إلغاؤه، من خلال ردود أفعال آثارها بالقدر نفسه ما قالته وفعلته (الفصل السابع). ونحن في الغرب اليوم نعيش داخل مجتمع ما بعد المســـيحية وما بعد النهضة إلى حد كبير. ومع ذلك فإن الحضارة الغربيـــة، حتى في مســـاعيها للهيمنة العالمية - وفـــي الحقيقة الأمم المتحدة نفســـها - تحمل علامات أصولها في المسيحية والرواقية، مثل أولوية الحرية وشريعة حقوق الإنسان، مع أن الغرب لا يحمل أي علاقة قابلة للإدراك مع أســـلاف معروفين آخرين، مثل الجمهورية الرومانية وأثينا الديموقراطية.

المصطلحات

إن «الفكر السياســـي» مقولة إشـــكالية حين يتعامل المرء مع الثقافات التي لم يكن (ما عدا بعض الاستثناءات) معترفا به فيها على أنها ممارسة مميزة. ففـــي جميع الحضارات الثلاث قيد البحث، من المســـتحيل فصل الفكـــر السياســـي عن الدينـــي[2]. وإن تمييز أنواع العلاقـــات التي كانت موجـــودة بين الدين والسياســـة (الفصل الأول) أمر حاســـم من أجل فهم أي منهمـــا. و«الفكر السياســـي» يقصد به أن يتضمن كلا من المناقشـــات الفلســـفية والاقتناعات السياســـية لدى المجموعـــات المختلفة من الناس وحكامهم (الثقافة السياســـية). تتضمن المصـــادر أبحاثا نظامية، وكتابات عرضية، ووثائق رسمية، وشعارات شعبية[3].

عندما يتكلم المرء في الوقت نفسه عن الثقافات المختلفة، لا يمكنه تقريبا أن يتجنب اســـتعمال المصطلحات العامة، مثل «دين»، «سياسة»، «دولة»، «طبقة»، «أمة» التي يتفاوت معناها إلى حد كبير عبر الثقافات. وقد اكتســـب كثير من المصطلحات التاريخيـــة معاني معينة من خلال ارتباطهـــا بالبيئة التي جرت فيها دراســـتها كثيـــرا، والتي تعني أوروبا فـــي أغلب الأحيـــان. وقد حاولت إفـــراغ مصطلحات مثـــل «دولة» أو «إمبراطوريـــة» بقدر الإمكان من مثل هذه المعانـــي المحددة ثقافيا. إن

مصطلحات، مثل «إقطاعية»، يجب أن تستـــخدم في السياق الأوروبي من أجل مـــا ابتُكرت له فقط (بلاك 1997 كتـــاب). كما حاولت تقليل استعمالات المصطلحات العامة التي يحتمل أن تكون مضللة. لكن المرء لا يمكنـــه تقريـــبا أن يتجنب أحيانا اســـتخدام الكلمـــات التي لها وقع مختلف في الثقافات المختلفة.



I

الدين والسياسة: الغرب، الإسلام، بيزنطة

في أوروبـــا والعالم الإســـلامي وبيزنطة كانـــت غالبيـــة مظاهـــر الفكـــر والممارســـة السياسيين متأثرة بالمعتقدات الدينية. وكانت المعاييـــر الدينية مهيمنة نظريـــا، ولو أن ذلك كان نـــادرا عمليـــا. وبينمـــا كان لـــدى جميع المجتمعات قبل الحديثة كهنة أو رجال دين من نوع ما، كان المعينون للاعتناء بالأمور الدينية في المعتقدات الإبراهيمية أوصياء على وحي منـــزه عن الخطأ من اللـــه الحقيقي الواحد، منزلا بشكل مكتوب. وهذا جعل الأمر وكأنهم يقفـــون خارجا وفوق بقيـــة المجتمع، وأن لهم منزلة مستقلة ومتفوقة كامنة [1].

«كان السلطان يقود العسكريين ويستخلص الفائض الضريبي، وكان العلمـــاء يُعلمـــون الدين ويصدرون أحكام الشريعة»

المؤلف

المجالات والسلطات الدينية والسياسية

كانـــت للمســـيحية والإســـلام وجهات نظر مختلفة بشـــكل أساسي حول الصلة

بين الدين والسياسة. وكانت المسيحية المبكرة غير سياسية، في حين كان للإسلام الأصلي مهمة سياسية بالإضافة إلى الدينية. لكن ضغط الظروف التاريخية دفع بأفراد كل دين إلى تعديل هذه المواقع الأصلية، مؤديا من حين إلى آخر إلى التلاقي تقريبا. ولكن من جديد أثبتت هذه المواقع المعدلة أنها غير مستقرة، فقد أصر المنظرون على المواقع الأصلية لكل دين. ومع الأيام مارست المواقع الأصلية تأثيرا مهما على بنية السياسة والمجتمع في كل من الإسلام والغرب.

الاختلافات الأصلية

المسيحية المبكرة

على الرغم من أن المسيح عليه السلام كان لديه مغزى ثوري وبرنامج اجتماعي، فإن المسيحيين الأوائل لم يكن عندهم برنامج سياسي بأي معنى عادي. لقد توقعوا العودة الفورية تقريبا للمسيح، المسيح عليه السلام المنتظر الذي سيخلق «قدسا جديدة» حيث سيتم تصحيح جميع الأخطاء. كما اعتنق بعض المسلمين الشيعة – لا يزال البعض يعتنقون – وجهة نظر مماثلة حول إمامهم الثاني عشر. حاول المسيح عليه السلام تفادي السياسة العادية، ورفض المسيحيون الأوائل الارتباط السياسي. وكان هذا مغلفا في «أعطوا ما لقيصر لقيصر، وما لله لله» (إنجيل متى 22: 21). وعبر التاريخ، ميز المسيحيون بشكل واضح بين الروحاني أو السماوي أو الكنسي والدنيوي أو المادي أو العلماني. ورأى المسيحيون أن السياسة الحالية مريبة أخلاقيا وتافهة روحيا. وتحملوا الدولة، على مضض في بعض الحالات.

كان لدى المسيحيين الأوائل أيضا جدول أعمال قانوني ثوري. وقد رفض المسيح عليه السلام وأتباعه الرمز اليهودي، وفي الحقيقة أي رمز قانوني، باعتباره غير ملائم أخلاقيا. ورفضت المسيحية الفكرة نفسها المتعلقة بالقانون المقدر إلهيا كوسيلة للخلاص، واستبدلتها بالمغفرة والمبادئ الأخلاقية العامة. وأرادت المسيحية عمدا ألا تنظم السلوك بالتفصيل. والواقع أن المسيحيين تركوا تطبيق المبادئ الأخلاقية إلى توجيه الروح القدس – الله داخل المرء. كان هذا أيضا إلى حد ما لأنهم

اعتقدوا أن المسيح عليه السلام سيأتي ثانية قريبا جدا. وفيما يتعلق بالسياسة والاقتصاد، اعتمدت المسيحية على الضمير الفردي والحس السليم والملاءمة.

كان الأكثر أصالة، والأكثر تأثيرا في التاريخ العالمي، ومساهمة في الفكر السياسي هو اعتبار الكنيسة مجتمعا منظما مقدسا منفصلا عن الدولة. وحيثما عاشوا، شكل المسيحيون مجتمعات متوازية: «إنهم يعيشون في بلدانهم الخاصة، ولكن كأجانب، ويشتركون في جميع الواجبات مثل المواطنين ويعانون من جميع حالات العجز مثل الأجانب، وكل أرض أجنبية هي بلادهم، وكل بلاد هي أجنبية بالنسبة إليهم» [2].

وبالنسبة إلى أفرادها، كانت للكنيسة علاقة وثيقة مع اللاهوت مثلما كان للحكومات الملكية المقدسة في مصر وبلاد ما بين النهرين والصين، وكان العديد من النوعيات نفسها ينتسب إليها مثلما انتسبت تلك الثقافات إلى ملوكها، كان لها المعنى الوجودي نفسه - أو أكبر - لأفرادها. ومع ذلك فهي لم تدع أي سلطة إجبارية.

وما كان أصليا على حد سواء، بخاصة في السياق اليهودي، هو قبول المسيحيين لشرعية النظام العام والسلطة الرسمية اللذين كانا، وفق وجهة نظرهم الأولية، منفصلة تماما عن اهتماماتهم، ومنفصلة عن مجتمعهم الروحي، ومستقلة عن سيطرتهم. لقد أصر بولس على أصل سلطة الدولة وهدفها الإلهيين، إنها خادم الله (diakonos) المكلفة منه بالمعاقبة على ارتكاب الأخطاء، كما كان لدى المسيحيين التزام قوي جدا بطاعتها (رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية 13: 1 - 6، رسالة بطرس الرسول الأولى 2: 13-15).

الإسلام المبكر

تولى الإسلام، عن طريق المقارنة، تنظيم السلوك الشخصي والاجتماعي بالتفصيل على أساس شرع ديني سماوي موحى به، مستند إلى القرآن والحديث (أقوال النبي صلى الله عليه وسلم) [3]. كان «الزواج والطلاق والميراث والعبودية وتحرير العبيد والتجارة والجنح والجرائم والحرب والنظام الضريبي وأكثر من ذلك» كلها منظمة بواسطة نبيهم [4]. وقد

اختلف الإســلام المبكر عن المسـيحية المبكرة في التطلع إلى الاهتمام بكل جانب من جوانب العيش. كان مركز الإســلام هو شـريعته: «كان التعايش مع شــريعة الله هو جوهر الدين... وكان الشرع في أغلب الأحيان يستخدم بمعنى الديــن عموما» (كرون 2004: 8). «إن تأسـيس هذا الدين هو علم التشــريع»، كما قال الغزالي (الإحياء، الكتــاب 1، ص 13). وكانت «صحة العقيدة» مفهوما فقهيا بمعنى تصحيح تفســير الشــريعة. وبالنســبة إلى المسلمين السنة، كانت الشريعة المفسرة بإجماع المشرعين الأوائل (الفقهاء) هي التجسـيد الكامل والنهائي للعدالة، وقد جرى تثبيت هذا بشكل نهائي، ولا يمكن إعادة تفسيره. ونجم النشاط السياسي عن واجب جميع المسلمين بأن «يأمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر» (كرون 2004: 300، كوك 2000).

أما المسيحية، من ناحية أخرى، في كل من الموعظة على الجبل (إنجيل متى. 5: 1- 7: 29) ورســائل القديس بولس، فقد رفضت بشــكل واضح فكرة أن التمســك بأي قانون يمكن أن يجعل أي شــخص أقرب إلى الله. وبالنســبة إلى المســيحيين، كان القانون القدســي الممجد في المزامير إما يعنــي الســلوك الأخلاقي عموما، وإما أنه كان كنايــة عن طاعة الله. وما عدا الزواج والســلوك الجنسي، لم يكن ثمة مخطط ديني مفصل. ونتيجة ذلك، كان قدر كبير من القانون في أوروبا يقع خارج المجال الديني تماما.

تطلعت كل من الكنيســة المسـيحية والأمة الإســلامية إلــى مد اليد إلى البشــر الفانين عبر المكان والزمان. لكن الإســلام، خلافا للمسيحية، رأى أن مهمتــه تتضمن تبديــل الحكومات الموجودة بنظــام جديد للقيادة والســيطرة الاجتماعية. واعتقد أنه من دون ســيطرة سياسية لا يستطيع المرء نشــر الدين الحقيقي على نحو عملــي. وكان دينهم وقانونه من أجل هذه الحياة بالإضافــة إلى الحياة الآخرة. كانت إحدى الطرق التي فكروا فيها أن الإســلام أرفع من اليهودية والمســيحية هي أن هاتين فشــلتا في إدراك الحاجة إلى ممارسة السلطة والتوجيه الاجتماعي. انتقد المسلمون المســيحيين واليهود لإخفاقهم في إدراك الرابط بــين العاملين الروحاني والمادي. «لا دين [مــن الأديان الأخرى] يتضمن مثل هذا الجزء الكبير من النصائح السياسية كما يفعل الإسلام. فاليهودية تستند إلى التفوق بشكل

نقي وبسيط، والمسيحية إلى التواضع بشكل نقي وبسيط. [لكن] الإنسانية يمكن أن تنجز ازدهارها الكامل فقط حيث يوجد مزيج من الاعتبارات الدينية والعلمانية ومجموعة من العوامل الأخروية والدنيوية» (العميري، توفي في العام 992م، من شرق إيران: ف. روزنثال 1956 : 51). يتذكر المرء هنا نقد المسيحية من الماركسيين. إذ يرى كل من المسلمين والماركسيين أن المسيحية كثيرة الاهتمام بالأمور الروحية.

يرى المسيحيون الأوائل في الحقيقة أن «هذا العالم» حالة ميئوس منها. وعندما لم يظهر مسيحهم المنتظر أي إشارة إلى العودة فقط بدأوا التفكير حول كيف سيبدو المجتمع العادل. بينما فكر المسلمون، من ناحية أخرى، منذ البداية بأن لديهم مجموعة منزلة إلهيا من المؤسسات الحكومية والاجتماعية والاقتصادية.

بدأ المسلمون الأوائل إنجاز مهمتهم العالمية بالفتح والحكم بالإضافة إلى الدعوة والقدوة. كان محمد صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه يعتقدون أن لديهم الحق في حكم العالم كله. واعتبر القادة المسلمون أنهم كانوا يؤسسون نوعا جديدا من الحكومة، يستند إلى الوحي الذي تضمن تصورات عن العدالة الاجتماعية والاقتصادية. وكان دور الخليفة (في التعبير الغربي) علمانيا بالإضافة إلى كونه روحيا. وفي حين مالت الخلافات بين المسيحيين إلى أن تكون حول الثالوث والتجسيد، مالت الخلافات بين المسلمين إلى أن تكون حول من ينبغي أن يقود مجتمعهم، وكيف يجب اختياره.

احتلت الشريعة والخليفة (أو السلطان) والعلماء الدينيون معا مكان الدولة والكنيسة كلتيهما في الغرب، ولم يكن ثمة مجال سياسي منفصل. وكان يوجد في الحقيقة حكام باستثناء الخليفة - أمراء، سلاطين - لكن هؤلاء كانوا جزءا من المجتمع الديني المتماثل. وقد تولى الخليفة السلطة الدينية بالإضافة إلى السياسية، ولم يكن هناك خط فاصل بين الاثنتين.

نتيجة ذلك، كان للكهنة المسيحيين والعلماء المسلمين مهام مختلفة إلى حد ما. كان هؤلاء المفكرون على السواء يدعون إلى العقيدة الدينية والمبادئ الأخلاقية. ولكن، بالإضافة إلى هذا، كان بعض أفراد من العلماء

يعملون بصفة قضاة دينيين ومنظمين للسـوق (مراقبين للأخلاق العامة: محتسـبين). هذه الوظائف لم يكن لها نظيـر في أوروبا أو بيزنطة. كان القضاة المسـلمون يعينـون ويتقاضون رواتب عـادة، ويمكن فصلهم من العمل، بأمر الخليفة أو السـلطان، والمحتسب يعينه قاض. وكانت أحكام القاضي والمحتسـب تفرضها شرطة السـلطان، مثلما كان حكم الإعدام في أوروبا اللاتينية من أجل المخالفات الكنسـية كالهرطقة ينفذ بواسطة القوة العلمانية.

قدم الإسـلام نظامه القانوني الخاص. وفي حين تقبل المسيحيون، من ناحية أخرى، السـلطة القضائية للقانون الروماني. وكان لهم فعلا، على أي حال، محاكمهم الكنسـية الخاصة للتعامل مع الأمور الدينية، مثل الطقوس الدينيـة بما في ذلك الزواج وصحة العقيدة الدينية والذنوب التي قد تؤدي إلى الحرمان من الكنيسة. هذا يعني أنه كان في العالم المسيحي مجموعتان من السلطات العامة جنبا إلى جنب[5]. كانت بنية الكنيسة تعد منفصلة عن الحكومة العلمانية. وقد توسع مجال المحاكم الكنسية بعد أن أصبح الأباطرة مسـيحيين وفي العصور الوسـطى الأوروبية، ليتضمن النزاعات بين رجال الديـن والرجال العاديـين، والجرائم التي يرتكبها رجـال الدين، والميراث. وكان القانون الجنائي والمدني يتم التعامل معه خلاف ذلك بواسطة المحاكم العلمانيـة، بحيـث كان في أوروبـا وبيزنطة نظامـان قضائيان منفصلان، يعملان تحت القانون الكنسي والقانون المدني على التوالي.

كذلك شـرعت الدول الإسـلامية قوانين غير دينية، وكانت الغاية من هذه إكمال الشريعة. ولكن كانت توجد هناك عادة مجموعة واحدة فقط من المحاكم العدلية، يديرها قضاة دينيون، وتطبق كلا من الشريعة والقانون.

وفي الحقيقة ناقش المفكرون المسـلمون أن المعتقد والقانون الدينيين الصادرين عن الله يتطلبان ضمانا من سـلوك حميد واستقرار اجتماعي. وأكثر الناس، كما نوقش، سـيتقبلون القيود على سلوكهم إذا أتت هذه (أو يبدو أنها أتت) من الله فقط، ويساعد هذا إذا كان الشخص الذي يضعها يقوم بمعجزات. إن قواعد مثل الصوم والحج، التي قد لا تكون الغاية منها ظاهـرة فورا، تذكر الناس بالله والعقوبـات والمكافآت في الحياة الآخرة،

وبذلك تؤدي الدور المستتر لتعزيز المبادئ الأخلاقية الاجتماعية[6]. ويمكن تبرير مجموعات القوانين الدينية، وإلى حد كبير الشريعة، على أسس اجتماعية بالإضافة إلى الدينية. وهذا الدور الاجتماعي للدين لم يكن معروفا في أوروبا حتى ظهور دوركايم (1858-1917م). وربما كان هذا لأن المسلمين اعتقدوا أن الأمور الروحية والاجتماعية جزءان من كل واحد.

التقارب بين الغرب والإسلام

مع مرور الزمن، على أي حال، تلاقت إلى حد ما وجهتا النظر المسيحية والإسلامية حول السلطة السياسية. لقد تغيرت وجهات النظر المسيحية حول العلاقة بين الدين والسياسة، والدولة والكنيسة، بعد أن بدأ الأباطرة الرومان بدعم المسيحية في القرن الرابع. ولا يبدو أن المسيحيين الأوائل فكروا أن الله وضع أي طريقة معينة لحكم دولة. ولكن في القرن الرابع – في منتصف الزمن تماما بين ظهور المسيحية وظهور الإسلام – بدأ القادة والناطقون الرسميون المسيحيون، وبخاصة في النصف الشرقي للإمبراطورية الرومانية، النظر إلى الإمبراطور الروماني بوصفه عنصرا مكملا للنظام المقدر إلهيا في التاريخ (لاحقا، الفصل الرابع). وقد نسج يوسيبيوس (263-339م) الإمبراطورية الرومانية وفق الفكرة الإسرائيلية للتاريخ الموجه إلهيا. خلال «عمل القوة القدسية والفائقة الوصف»، كانت الإمبراطورية الرومانية، في زمن تجسيد المسيح عليه السلام تماما، قد أنهت الانقسامات بين الناس وجلبت السلام إلى العالم (في 474EB-477). وكان الحكم الملكي الروماني والتعليم المسيحي «قوتين عظيمتين ظهرتا لتحضير العالم وتوحيده» (مقتبس من نيكول، CMPT 54-55).

أعطى العهد القديم العالم المسيحي، في الشرق والغرب معا، طابع الحكم الملكي المقدس الذي يعود إلى زمن بداية مصر وبلاد ما بين النهرين. وحولته إسرائيل إلى يهوه فائق الوصف، والمسيحية إلى المسيح الرجل – الإله. وكان يقال عن ملك، مستبد واستعماري في طابعه وغالبا في الواقع، إنه يمثل الراعي الإسرائيلي، داود، والنجار الناصري، يسوع، «الحاكم المطلق (pantokrator)». والإمبراطور (يسمى autokrator الآن:

الحاكم المتفرد) كان نائب يسوع مثلما أصبح الخليفة لمحمد. ومزجت المسيحية الإمبراطورية، مثل الكونفوشيوسية الإمبراطورية، بين القوة العسكرية والبيروقراطية والمثالية الأخلاقية. وتحول موقف المسيحيين نحو الدولة كليا من اللامبالاة أو الرفض إلى الاعتناق المتحمس.

قال الإمبراطور البيزنطي القدوة جوستينيان (حكم عام 527-565م) «إن الكهنة والإمبراطورية لا يختلفان كثيرا أحدهما عن الآخر»[7]. لقد دعا الأباطرة الآن وترأسوا السلطة الكنيسة الأعلى، مجالس أساقفة الكنائس المختلفة (العالمية). وشارك الإمبراطور، الذي يعد وصيا على الدين الحق، بوصفه «نظيرا للحواريين» في صياغته. وقد تحكم في تعيين الأساقفة، بما في ذلك بطريرك القسطنطينية، الكاهن الكبير للشرق (داغرون 2003: 298، 307). كان ذلك هو النظام الذي أصبح معروفا باسم البابوية القيصرية. ورأى الإمبراطور، مثل الخليفة، أن مسؤوليته هي الدفاع عن الأرثوذوكسية ضد الزنادقة والكفار، بالحرب المقدسة إذا لزم الأمر (أ. كاميرون 1985: 256).

تركت الأيديولوجية اليوسوبية علامتها على الشرق البيزنطي، وأثرت في الغرب أيضا (53CMPT، 93). وتبنت كل من البابوية الرومانية ولاحقا الخلافة أيديولوجية الحكم الملكي المقدس وزخارفه. كذلك فعلت الحكومات الملكية الجديدة في كل من أوروبا الغربية والشرقية. وفي الإمبراطورية الرومانية الشرقية (بيزنطة) كان هذا قد أثر في العلاقات بين الدولة والكنيسة أكثر من كل شيء. وطوال أكثر من ألف سنة، اعتقدت الكنيسة الشرقية أن الإمبراطورية حكم ملكي مقدس وجزء أساسي من التعبير عن المسيح في العالم. وانتقلت هذه الأيديولوجية إلى الحكومات الملكية التي أسستها شعوب تحولت إلى الأرثوذوكسية الشرقية: مثل بلغاريا، وصربيا، وأخيرا روسيا. وفي عام 1391م أخبر بطريرك القسطنطينية أمير موسكو: «لا يمكن للمسيحيين أن يكون لديهم كنيسة ولا يكون لديهم إمبراطورية» (مقتبس من نيكول، 73 CMPT). فقد كان يشير إلى الإمبراطورية البيزنطية، لكن القياصرة الروس في القرنين الخامس عشر والسادس عشر طبقوا

هذا على أنفسهم. وكانت هيمنة الدولة على الكنيسة كاملة تماما في روسيا بعد «إصلاحات» بطرس الكبير. استمر هذا الاتحاد بين العرش والمذبح حتى عام 1917م.

لذلك وجد في العالم البيزنطي كما في العالم الإسلامي، نظريا وعمليا أيضا، تعايش بين المجالات الدينية والسياسية وسلطاتها الخاصة. وقد مثلت بيزنطة والعالم الإسلامي نمط الحكم الملكي المقدس الموحد الموجود في أكثر المجتمعات العسكرية الزراعية. ومع أن العالم الإسلامي، مثل روما الشرقية، كان وريثا للتقليد الشرق أوسطي في الحكم الوراثي الملكي (لاحقا، الفصل الثاني)، فإنه لم يتأثر بروما الشرقية مباشرة.

كان الأمر خلاف ذلك في الغرب. بعد القرن الرابع، أصبحت الاختلافات بين المسيحية الشرقية والغربية كبيرة تقريبا، مثل تلك التي بين أي منهما والإسلام. وفي الحقيقة، مع مرور الزمن، كان بين بيزنطة والعالم الإسلامي أمور مشتركة أكثر منهما والغرب. كان الاختلاف الكامن فوق كل شيء هو في طريقة نشوء العلاقات بين الكنيسة والدولة، وفي طريقة وضع نظريات لها. بعد قسطنطين، استمر الانفصال بين الكنيسة والدولة لفترة أطول بكثير في الغرب. في القرنين الرابع والخامس، بدأ يترسخ المثل الأعلى للاستقلال الكنسي الذي كان سيميز التفكير الغربي. وقد أصر قادة الكنيسة الغربية على أن مجالي الكنيسة والإمبراطورية لم يكونا منفصلين فقط، بل إن للكنيسة سلطة على الإمبراطور في الأمور الروحية والكنسية، تاركة الأمور العلمانية للإمبراطور. في العام 390م قام أمبروز، رئيس أساقفة ميلانو، باستبعاد الإمبراطور ثيودوسيوس الأول من الطقوس الكنيسة الدينية لأنه أمر بارتكاب مذبحة: وفي هذا المجال، أصر أمبروز على أن الإمبراطور في النهاية هو مجرد مسيحي آخر «في الكنيسة، وليس فوق الكنيسة»[8]. كان مغزى كتاب أوغسطين «مدينة الله» هو أن يرفع الكنيسة، التي تمثل «المدينة السماوية»؛ فوق الدولة، التي تمثل «المدينة الدنيوية».

خلال الغزوات قبل نهاية الإمبراطورية الغربية وبعدها (476م)، استطاع قادة الكنيسة تأكيد، وإعادة تعريف، وتعزيز الفارق بين الدولة

والكنيسة والدور الخاص لكل منهما، وكانت البابوية نفسها، التي تطورت إلـــى حكم ملكـــي مقدس، قوة مقاومـــة موازية ضد الملـــوك الإقليميين. لكـــن بعضهم ذهب أبعد من ذلـــك، مصرين، بما أن المجـــالات متمايزة، على أن مجال الكنيســـة أكثر أهمية وسلطتها، لذلك، أكثر سموا. وأعلن البابـــا غيلاســـيوس الأول (حكم من العام 492–496م)، في رســـالة إلى الإمبراطـــور البيزنطي، من جانبه، أن المســـيح عليه الســـلام قد «فصل الواجبات والســـلطات لكل منهما... بحيث إن على الأباطرة المســـيحيين الاعتمـــاد على الأســـاقفة مـــن أجل الحيـــاة الأبدية، في حـــين أن على الأســـاقفة أن يتقبلـــوا الحكم الإمبراطـــوري في الأمـــور الدنيوية». كان الأباطرة المســـيحيون يملكون الســـلطة من الله في شـــؤون الدولة فقط (publicis rebus)، وفي الأمور التي تؤثر في الخلاص المســـتقبلي للروح، مثل الطقـــوس الدينية، على الإمبراطور أن «يعتـــرف بأن [هم] يجب أن يطيعوا بدلا من أن يسيطروا على المؤسسة الدينية (religionis ordine)»، مخضعين أنفسهم للأساقفة، وخصوصا للأسقف الأعلى في روما. وقد اســـتثنى هذا البابوية القيصرية، فالإمبراطور غير مســـموح له بأي دور فـــي القرارات المتعلقة بالمذهب المســـيحي أو النظام الكنســـي. ولكن في الرسالة نفسها أعلن غيلاســـيوس أيضا «أن السلطة المقدسة للأساقفة (auctoritas sacrata pontificum) تحمـــل أهميـــة أكبر» من «الســـلطة الملكيـــة» (satsetop silager)[9]. كانت هذه أيضا وجهة نظر علماء الدين الشـــرقيين البارزين، مثل جون كريســـتم (بطريرك القسطنطينية من العـــام 398–404م) ويوحنا الدمشـــقي (675 تقريبـــا –754م، الذي كتب تحت حكم ســـلالة الخلافة الأولى، الأمويين) [10]، ولكن في الغرب كانت توجد محاولات جدية لجعل وجهات نظر مثل هذه حقيقة واقعة.

خـــلال العصور المظلمة، على أي حال، تطور فـــي أوربا الغربية أيضا تعايـــش بين الدولة والكنيســـة. وأدى هذا إلى تقـــارب ذي دلالة مع العالم الإســـلامي. ومن القرن الخامس إلى الحادي عشر كان ثمة، كما أكد والتر أولمان فعلا، «مجتمع مســـيحي شامل واحد (societas christiana)» امتد إلى جميع نواحي الحياة. كان رجال الدين وســـواد الناس يعملون، كما في

العالم الإسلامي، ضمن إطار واحد. كان هذا واضحا ضمنا لدى إيزيدور الأشبيلي، الذي كتب في إسبانيا القوطية الغربية، عندما أشار إلى أن الملوك – على الرغم من «إرهاب القصاص» الذي لديهم – ضروريون فقط لأن ليس كل شخص يصغي إلى «الوعظ الكلامي» للكهنة [11].

ردا على الغزوات الإسلامية في القرن الثامن، طورت مملكة الفرنجة والبابوية إدراكا جديدا للمسيحية اللاتينية على شكل كيان إستراتيجي يحدده معتقده الديني وبنيته وهويته. وبذلك فقد تبنت المسيحية الغربية نوعا من أيديولوجية غزاتها. ووفق «منحة قسطنطين»، المصوغة في هذا الوقت، حول الإمبراطور ملكية الأراضي الغربية إلى البابوية. ولو كانت هذه فعلا هي الحال، فإنها تعطي في الحقيقة البابا السلطات نفسها التي للخليفة. وقد فكر بعض المراقبين، من المسلمين بالإضافة إلى الأوروبيين، أن دوري البابا والخليفة كانا متشابهين (آرنولد 1924: 167 - 169)، لكن هذا كان، في أحسن الأحوال، أمرا انطباعيا.

يقال إن شارلمان (حكم من العام 768–813م) قد استعاد الإمبراطورية الرومانية. وأوحى تتويجه من قبل البابا ليو الثالث (800م) بأن البابوية كانت ترغب في علاقة وثيقة بين القادة العلمانيين والروحيين في العالم المسيحي الغربي، إلى حد ما كي يتمكن من الاعتماد على دعم شارلمان العسكري. وفيما بعد عد البابويون هذا عملا أساسيا منح به البابا السيادة الإمبراطورية، التي كانت في رأيهم من صلاحيته منحها، إلى شارلمان. كان هذا بالتأكيد الشكل الذي رأى فيه الخليفة العباسي السني تخويله السلطة الحكومية إلى السلطان البويهي عضد الدولة (977م). لكنه لم يكن الشكل الذي تمت فيه رؤيته من قبل شارلمان والفرنجة [12]، وليس في الحقيقة (كما يجب أن يفترض المرء) من قبل عضد الدولة والبويهيين (الذين كانوا شيعة على أي حال). وفي الحالين، على حد سواء، اكتسب القائد العلماني السمعة، والقائد الروحي الأمن العسكري. خلال الحملات الصليبية، من القرن الحادي عشر إلى الرابع عشر، حاول قادة الكنيسة الغربية، وبخاصة البابوية، غالبا دون جدوى، التصرف بوصفهم قادة حكومة دينية موحدة من النوع الذي كان لدى خصومهم في العالم الإسلامي (نظريا).

كانت المحاولة الأكثر تصميما لوضع الحكام العلمانيين تحت سيطرة السلطات الدينية خلال الثورة البابوية في القرن الحادي عشر التالي (الفصل السادس). ناقش البابا غريغوري السابع أن البابا يجب أن يقرر أين يقع الحد بين الروحية والعلمانية. ووفقا لهذه «الأوغسطينية السياسية» (أركوبير 1934)، تستمد الدول شرعيتها من الكنيسة، ويجب تحديد واجباتها وفقا للمبادئ المسيحية، وهذا يعني من قبل رجال الدين، أن البابا، باعتباره ممثل المسيح عليه السلام، يمتلك «كامل السلطة (plenitudo potestatis). وكان هذا يعد الآن على أن لديه سلطة روحية ويمكنه أن يمارسها (بالحرمان الكنسي، على سبيل المثال)، ولديه السلطة الدنيوية من حيث المبدأ (de iure)، لكن الاستعمال الفعلي لهذا كان محددا بصورة دائمة، ومع الأخذ بعين الاعتبار الطابع الروحي والسلمي المنسوب إلى رجال الدين المسيحيين، بالضرورة، إلى آخرين. كان البابويون يتحدثون أحيانا كأن استخدام السلطة الدنيوية موكلا إلى الملوك عن طريق البابوية (التصرف، بالتأكيد، وفق تفويض إلهي)، حيث يمكن في هذه الحال للبابا - بسهولة نسبيا - أن يسحبها ويوكلها إلى شخص آخر. وكان الآخرون يعتقدون أن الله نفسه، بعد أن رسخ فصل السلطات، قد حدد السلطة الدنيوية للملوك. جعلت وجهة النظر هذه من تدخل البابا أو رجال الدين أقل سهولة بكثير. كانت نظرية منتصف الطريق هذه تدعى أحيانا نظرية «السيفين» (استنادا إلى إنجيل لوقا 22: 38، CMPT 288-305).

يمارس الملوك فعلا السلطة الدنيوية، من وجهة النظر البابوية، لكنهم ملزمون باستخدامها وفق طلب البابا («بإيماءته»). يمكن للمرء أن يستنتج تشابها (مع أنهم لم يفعلوا ذلك) مع مالك أراض إقطاعي يزرع مستأجروه الأرض فعلا ويلتزمون بالقتال لمصلحته. وقد يخلع البابا حاكما كثير العيوب: «على السلطة الروحية أن تؤسس السلطة الدنيوية وتحاكمها إذا تبين أنها غير صالحة» (هيو أوف سانت فيكتور، 1098 تقريبا - 1142م). ومع أن فصل السلطات وضعه الله، فإن البابا بإمكانه أن يخبر ملكا، في حالة معينة، كيف يجب عليه أن يستخدم سلطته العلمانية لغايات روحية. وفي العام 1302م أعلن البابا بونيفس الثامن بأن كلا من «السيف المادي»

و«السـيف الروحي» ينتميان إلى الكنيسة، الأول يستخدمه الملوك والجنود من أجل الكنيسـة، والثاني يسـتخدمه رجال الدين أنفسـهم. لكن «أحد السـيفين يجب أن يكون تحت الآخر والسـلطة الدنيوية خاضعة للسلطة الروحية» (واط 1988: 397-402).

كانت ثمـة محاولات أيضا في الغرب لإلحاق الكنيسـة بالدولة، مما كان سيتسـبب في أمر مشـابه يحدث في بيزنطة ومع الخليفة والسلطان (لاحقا، الفصل الأول). وقد كانت هذه اسـتراتيجية الإمبراطورية الألمانية (أسسـها أوتو الأول فـي العام 962م)، حيث خضعت التعيينات الكنسـية للموافقة الإمبراطورية، وعمل الأسـاقفة وكلاء للدولـة (النظام المعروف باسم «الكنيسة الإمبراطورية» أو Reichskirche). وجرى الدفاع عن هذا المثال على أسـاس النماذج الإسرائيلية القديمة من قبل خصوم غريغوري السابع. وقد ناقش بعض المؤلفين الموالين للعلمانية، مثل المصلح الإنجليزي الراديكالـي جون ويكليف (توفي في العام 1384م)، أن الملك، وليس البابا، هو وكيل المسيح عليه السلام ويمثل الله على الأرض.

كان أشـهر نصير لوجهة النظر هذه، بعـد مدة طويلة من توقفها عن كونهـا خيـارا حقيقيا، وقبل أن تصبح كذلك مرة أخـرى بمدة طويلة، هو مارسـيليوس أوف بادوا (1275/1280م - 1342/1343). وقد اتفق على أنـه كان المنظر الأوروبي الأكثر تأثرا بالفكر الإسـلامي، والأوروبي الأول الذي اسـتخدم الحجة الإسـلامية الرئيسـة بأن الدول ضرورية بسـبب الصراع الإنسـاني (انظـر لاحقا، الفصل الثاني). وعلى غرار المسـلمين، اعتقد بأن عبادة الله تدعم «الخير في الحياة الحالية»، وأن الدين المفهوم علـى نحو صحيح «يـؤدي إلى الأمان فـي الحياة المدنية ومـا من منفعة صغيرة في الأبدية» (DP 4 ، 13-14، 501). تقبل اللوثريون والأنغليكانيون والغاليكانيون بعض تبعية الكنيسـة للدولة عندما كانت أيديولوجية الحكم الملكـي المقـدس، القوية أيضا في روسـيا والإمبراطوريـة العثمانية، قد أعيد إحياؤها على شـكل «الحق المقدس» للملـوك. وكانت المقولة الأكثر دقة لتبعية الدين للدولة هي مقولة مهندس النظرية الحديثة حول سـيادة الدولة، توماس هوبز (1588-1679م).

إن إحـــدى خصوصيـــات الغرب هـي رد الفعل الذي حـــاول دمج الدين والسياســـة، وعلى نحو خاص لتأكيد ســـلطة الكنيســـة على الدولة، التي أثيرت على المدى الأطول. كانت تلك بالضبط محاولة تصنيف السياســـي تحـــت الديني، الأمر الذي أدى فـــي النهاية إلى المفهـــوم الأوروبي للدولة باعتبارها مستقلة أولا عن الكنيسة، ثم عن الدين تماما.

تحرك الإســـلام في هذه الأثناء، بعد زمنـــه الأول، باتجاه معاكس نحو بعـــض الفصل بين العاملين الديني والسياســـي. وبدأ الاتحاد الأصلي بين الدين والسياسة بالذوبان في اتجاه تقسيم الأدوار بين مختلف القادة.

منـــذ القرن الثامـــن فصاعدا، كانـــت الخلافة مقســـمة إلى ولايات إقليمية منفصلة يحكمها سلاطين (حرفيا «سلطات») أو أمراء («قادة»). تناقصت سلطة الخليفة السياسية باستمرار حتى أصبح، مع نهاية القرن العاشر، لا يسيطر تقريبا إلا على ضواحي بغداد. وفي العام 977م أوكل الخليفة سلطاته الحكومية رســـميا إلى السلطان الشيعي البويهي عضد الدولة: «لقد سرني أن أنقل إليك شؤون حكومة الرعايا، في كل من شرق الأرض وغربها، مـــا عدا أملاكي الخاصة وثروتي وقصري»[13]. كان كل ما يملكه الخليفة الآن هو موقعه الديني بصفته الرمز المهم بالنســـبة إلى المسلمين السنة.

عندما ناقش الفارابي، في أوائل القرن العاشـــر، المدينة الأفلاطونية المحدثة المثاليـــة، كان في ذهنه الخلافة والمجتمع الإســـلامي، ليس كما همـــا موجودان في الحقيقة ولكن كما يفترض أصلا أن يكونا. ويبدو أنه كان يصف المجتمع الروحي تماما للمؤمنين الحقيقيين[14]. وفي الحقيقة أن مدينتـــه العالميـــة الرائعة التي تهـــدف إلى الســـعادة الحقيقية (231 VC) تعادل عمليا مدينة الله لدى أوغســـطين. لقد اعتقد أوغسطين أن الكنيســـة الفعلية على الأرض، مع أساقفتها وحشود مصليها، هي بصورة تقريبيـــة، ولكن بصورة تقريبيـــة فقط، تحقيق للمدينة الســـماوية. كان للفارابي وأوغســـطين مظهر نيزكين يندفع أحدهما عبر الآخر باتجاهين متعاكســـين: كانت الأفكار الإسلامية حول الأمة تتجه إلى الروحية أكثر، بينما كان المســـيحيون، في مواجهاتهم مع الســـلطة، يقتربون أحيانا إلى

الإصرار على أن الكنيسة تمثل فعلا إرادة الله على الأرض. وفي آراء أوغسطين والفارابي يبدوان كأنما جرى التقاطهما في آلة التصوير لحظة تقاطعهما، وكانت وجهات نظرهما عن طبيعة المجتمع المثالي الأعلى في تلك اللحظة متشابهة بصورة ملحوظة.

لقد بدا، عندئذ، أنه بعد كل شيء كان سيحدث انفصال بين السلطة الدينية والسياسية في الإسلام. وبعد قرن، كان العالم الديني الغزالي (1058-1111م) يرى المسلمين كأنهم ينتمون (بكلمات كرون) «إلى مجتمعين مختلفين: واحد سياسي والآخر ديني، واحد الأمة والآخر الممالك العلمانية التي انقسم إليها» (كرون 2004: 243).

من ناحية أخرى، مع أوائل القرن التاسع استولى العلماء بنجاح على السلطة، التي حظي بها بعض الخلفاء الأوائل، ليقرروا ما هي أو ما ليست هي العقيدة الصحيحة، وليفسروا الشريعة (كرون وهيندز 1986). ومنذ هذا الوقت فصاعدا كان العلماء هم الذين يمكن - بشكل صحيح - تسميتهم بالسلطات الدينية في الإسلام. ورأوا أن آية «هؤلاء الذين في السلطة بينكم» (القرآن 4: 62)(*) كانت تشير إليهم وليس إلى الأمراء (القادة العسكريين).

بالنسبة إلى شخص غريب يمكن أن تبدو العلاقة بين الخليفة والسلاطين مثل علاقة بين سلطة دينية اسمية والسلطات السياسية الفعلية. ولكن، كما سنرى، لقد أصر المشرعون التقليديون على أن الخليفة هو قائد الناس بالمعنى الوحدوي الأصلي. علاوة على ذلك، منذ أواخر القرن الحادي عشر، كان السلطان السلجوقي القوي سياسيا قد أسندت إليه بعض الوظائف الدينية التي تعود أصلا إلى الخليفة، مثل دفع المرتبات إلى القضاة الدينيين ورعاية التعليم الديني والمساجد (انظر الصفحات اللاحقة من هذا الفصل).

أعار المشرعون المسلمون اهتماما مفصلا إلى العلاقة بين الخليفة والسلطان، ولكن لا يبدو أنهم قالوا الكثير حول ذلك بين الخليفة والعلماء: «إن الخط الفاصل بين السلطتين القضائيتين لم يبق مجرد أمر غير واضح فقط، ولكن غير مستكشف دراسيا» (كرون 2004: 132).

(*) إن كان المؤلف يشير إلى الآية 62 من سورة النساء، فإن مضمونها لا يوافق الغرض المنشود من الفقرة. وقد يكون اعتمد على نص مترجم للقرآن مختلف في ترتيبه عن المشهور والملاحظة تتكرر في الفصل الرابع. [التحرير].

السلطان والعلماء

لكن العلاقة الأكثر حسـما في الحياة الحقيقيـة كانت تلك التي بين الملك أو السـلطان وبين العلماء في كل ولاية إقليمية. كان السـلطان يقود العسـكريين ويسـتخلص الفائض الضريبي، وكان العلمـاء يُعلمون الدين ويصدرون أحكام الشـريعة. وقد عاشـت سـلالة بعد أخـرى من خلال نظام للعلماء أساسـه الشـريعة باق في العشـائر والقرى وأحياء البلدان، ولايزال مستمرا إلى يومنا هذا. وهنا، لذلك، يجد المرء التقارب الأكبر بين «الكنيسـة» و«الدولة» في الغرب. وهنـا يظهر فعلا وجود فصل مميز بين المجالين الديني والسياسي والسلطات.

يلاحـظ كرون أنه، بينما غطت الشـريعة «الجهـاد المقدس والنظام الضريبي وجوانب أخرى للنظام العام... فإن قواعدها حول هذه المواضيع كانت مهملة بصورة عامة... وأصبحت الحكومة تشـكل الآن حلقة خاصة بهـا منفصلة تماما تقريبا». ومع ذلك فإن أدوار الملك ووكلائه، من ناحية، والخليفة والعلمـاء من ناحية أخرى، لم تكن محددة على نحو واضح [15]. وهذه الحالة معقدة بسبب حقيقة أنه بعد انهيار سلالة الخلافة العباسية على يد المغول في العام 1258م، فإن عدة سـلاطين تصرفوا، ونظر إليهم ضمنيا، كما كانوا في الحقيقة يقولون من حين إلى آخر إنهم «خلفاء» داخل مناطقهم الإقليمية فقط (كرون 2004: 234-243).

فـي كلا المجتمعين، يبدو الأمر - إلى حد ما - أنه أقرب إلى التعايش مـن الانفصال. وفي كلا العالمين الإسـلامي والمسـيحي خـلال العصور الوسـطى، اعتمد الحكام من أجل فعاليتهم، ضمنيا على الأقل، على دعم القـادة الدينيين، الذين اعتمدوا بدورهم على الحاكم - سـواء أكان ملكا أم سـلطانا - لحمايتهم، وفرض قراراتهم الدينية، وتمويل الأبنية الدينية والتعليم الديني. وكان أي ملك أو سـلطان في العصور الوسـطى يمكن أن يعتمد عادة على دعم المثقفين لديه.

على الرغم من مثل هذه التشابهات على الأرض، بأي حال، فقد جرى فهم هذه العلاقات وكتب عنها بطرق مختلفة جدا في المجتمعين. إن الفصل بين الدين والسياسـة وجد فعلا بعض التعبير في الفكر الإسـلامي خلال

القرون الوسطى، وبشكل خاص في أدب النصح الملكي. كانت الأعمال التي من هذا النوع تؤلف من أجل السلاطين والمحاكم والإداريين، ويبدو واضحا أن العلاقة بين السلطان والعلماء، بدلا من التي بين الخليفة والعلماء، هي التي كانت في أذهان هؤلاء المؤلفين. على أي حال، وربما لهذا السبب (بما أنه كانت ثمة مشكلة عقيدية أقل عند ترك الخليفة خارج الصورة)، فقد تمكنوا من التحدث من حين إلى آخر عن الدين والحكومة على أنهما مجالان مختلفان. إن الفرق بين الدين والدولة أمر مألوف. ومع ذلك فإنهم يستمرون دائما في القول إن «المَلَكية والدين توأمان» (أرجوماند 1984: 93-94)، وبمعنى آخر، إن الاعتماد المتبادل بين الدين والحكومة لا يزال يعد بديهيا. «إن القلم والسيف أخوان، لا أحد يمكنه العمل من دون الآخر» (SPV 294). وأي هموم يمكن أن تكون لدى الناس حول تجاوز أحدهما الآخر، فإنها لم يتم التعبير عنها. إن التباين بينها وبين الكتابات السياسية الأوروبية من جميع الأنواع لا يمكن أن يكون أكبر.

كان الاعتماد المتبادل مفهوما ضمنا بالقول: إن البقاء السياسي يعتمد على المراعاة الدينية. «حينما يوجد أي عصيان للقوانين الإلهية... تختفي الملكية تماما»، كما قال الوزير السلجوقي في القرن الحادي عشر، نظام الملك (بلاك 2001: 93). ويجد المرء مقولة مماثلة تقريبا لدى الإمبراطورية الرومانية الشرقية في وقت أسبق بكثير [16].

قال البيهقي (توفي في العام 1077م)، وهو مؤرخ، إن الله «منح سلطة إلى الأنبياء وسلطة أخرى إلى الملوك» [17]. وقال كتاب نصح في القرن الثاني عشر: «إن الله أفرد مجموعتين من الرجال ومنحهما أفضلية على الآخرين: إحداهما الأنبياء، والأخرى الملوك» (منسوب إلى الغزالي، في لامتون 1980: 104- 105). لدينا هنا فكرتان حول نوعين من السلطة، واحدة دينية، والأخرى سياسية، مذكورتان بلغة تشبه على نحو سطحي لغة كتاب الغرب المسيحي، لكن سلطة «الأنبياء» من المرجح أنها شيء من الماضي، ولم يُقل شيء حول علاقة إحداهما بالأخرى.

من جديد، ثمة قول فارسي قديم بأن «الدين هو أساس الملكية والملكية هي حامية الدين» جرى اقتباسه كثيرا. وعلق الأميري على هذا: «إن

العلاقة الدينية بالسلطة الملكية تشبه تلك التي للاساس بالبناء المشيد فوقه، وعلاقة الحاكم بالدين تشبه علاقة الشخص الذي يتولى الالتزامات الأساسية لاتفاق حول الالتزامات الأساسية نفسها» (في ف. روزنثال 1956: 47-48). هذه المقولات تمنح بصورة واضحة الجانب الديني تفوقا معينا، لكنها لا تساوي «الدين» مع العلماء أو أي أشخاص آخرين أو مؤسسة أخرى. إنها، لذلك، لا يمكن مقارنتها فعلا سواء بالمفهوم المسيحي الشرقي أو الغربي للدولة والكنيسة. إنها لا تناقضه بالضرورة، إنها أكثر إبهاما فقط. لم يكن هناك لا في الإسلام ولا في بيزنطة أي إيحاء بأن القادة الدينيين لديهم أي سلطة عملية أو مؤسساتية على أي ملك، كما كان يزعم أحيانا بالنسبة إلى رجال الدين في أوروبا. ويبدو أن هذا كان أقصى ما توصل إليه التقارب بين العالمين الإسلامي والمسيحي.

دعونا نلتفت الآن إلى رجال القانون الشرعي (الفقهاء). لقد كانوا الأكثر احتراما على نطاق واسع وفي المدى البعيد المنظرين السياسيين الأكثر تأثيرا في العالم الإسلامي. وكتبوا بشكل أولي من أجل زملائهم العلماء. وبالكتابة خلال سنين الإحياء السني في منتصف القرن الحادي عشر، أعاد الماوردي تأكيد الخلافة (القيادة: الإمامة) باعتبارها نقطة ارتكاز النظام السياسي بالإضافة إلى النظام الديني في المجتمع. وقد عد عمله البيان السني التقليدي حول الخلافة. رد الماوردي على الاستقلال الواقعي للسلاطين بالإصرار على أن عليهم الاعتراف بالسيادة الرسمية للخليفة، وهو سيعيد عندئذ تعيينهم بوصفهم حكاما مسلمين شرعيين، ويوكل سلطته الشرعية رسميا إليهم. قام الخليفة الناصر (حكم عام 1180-1225) بمحاولة مختلفة لتجسير الفجوة بين النظرية والممارسة والتي كانت في الواقع تحركا ثوريا لجعل نفسه الرئيس السياسي الفعال بالإضافة إلى الديني للإسلام السني (انظر لاحقا، الفصل السادس). وقد سعى الماوردي إلى تحقيق غايته بما كان، عمليا، تشكيلا للكلمات تقريبا: فقد أعاد وصف الواقع السياسي بطريقة تجعل الخلافة تتضمن الحكومة، مظهرا بذلك أن التدبير الإلهي الأصلي، باعتبار الخليفة هو القائد الحقيقي للأمة، لا يزال ساري المفعول. إن الواقعية المتطرفة (أو،

إذا شـــئتم، عدم الصدق) للموقع السني التقليدي تظهر في مقولة الغزالي بأن «من يتلقى الولاء ممن يمســك بالسلطة العسكرية هو الخليفة» (كرون 2004: 244، 238). لقد كان الغزالي مفكرا تقيا للغاية.

بعد ســقوط الخلافة العباســية (1258م)، بدأ الســلاطين يصبحون خلفاء فـــي مناطقهم الخاصة. ومن وجهة نظـــر تنظيمية، يمكن للمرء أن يقارن العلاقة بين الخلافة والسلطنات المختلفة بتلك التي بين الإمبراطورية الرومانية المقدسة، التي كانت عالمية نظريا، والممالك المنفصلة والدوقيات والـــدول المدن. فقد كان يقال إن الملوك هم أباطرة في مناطقهم الإقليمية، مـــا يعني أن الإمبراطور لم تعد لديه ســـلطة قضائية عليهم وبإمكانهم أن يمارسوا سلطاته الملكية بأنفسهم.

يمكـــن مقابلة طريقـــة الماوردي في معالجـــة عدم التوافـــق بين الواقع السياســـي وما فرضه القانون مع طريقة بارتولوس ساســـوفيراتو (توفي في العام 1357م)، رجـــل القانون المدني الإيطالي. فعندما واجهه تناقض مماثل بشكل تنظيمي بين السيادة الشاملة نظريا للإمبراطورية والاستقلال الفعلي للممالك والعديد من دول المدن، ناقش بارتولوس أن القانون المدني هو الذي يجـــب أن يتكيف ليأخذ بعين الاعتبار الحقائق كما هي موجودة. لم يكن هذا المفهوم واضحا لدى الماوردي، لأن القانون موضع البحث وشـــمولية الخلافة كان موحى بهما بالنســـبة إليه من الله. ثم من جديد كانت هناك العلاقة بين البابوية والأساقفة ضمن الأبرشـــيات المختلفة في جميع أنحاء أوروبا. ففي هـــذه الحالة، زادت البابوية من ســـيطرتها على بقية رجال الدين منذ أواخر القرن الحادي عشـــر فصاعدا وفقا لما كان يعتقـــد بأنه التنظيم المقدر إلهيا للكنيسة، وفي التنظيم الديني أصبحت أوروبا مركزية بصورة متزايدة.

ظهـــر رد مختلف جدا على الحال التي أوردها الماوردي بعد ســـنوات قليلـــة فقـــط من رجل الدولة الـــذي كان وزيرا كبيرا (رئيـــس وزراء) لدى الســـلاطين الســـلاجقة من عام 1063م إلى 1092م، وهو نظام الملك. في كتابه «سياســـة الملوك»، وفي سياسته بوصفه رئيسا للوزراء، عالج العلاقة بين الملكية والسلطنة وكأن هذه هي محور اهتمام المجتمع الإسلامي. وقد خصص نظام لوظائف الســـلطان ما كان يعود تقليديا للخليفة، مثل الدفع

للقضاة الدينيين ورعاية التعلم الديني. وقد دعم الفكرة الجديدة في تعيين السلطان لقاض رئيس. ورتب لإنشاء المدارس في جميع المدن الرئيسة، وأسس بنفسه المدرسة النظامية في بغداد، حيث أصر على وجوب تعليم مدارس الفكر السني الأربع كلها. وتبقى الخلافة في الخلفية (أدى نظام دورا في ترتيب زواج بنت السلطان للخليفة).

كان المفهوم ضمنا هو أنه يجب وجود سلطان أعلى واحد كما كان هناك خليفة واحد - كلاهما في بغداد. ولمح نظام الملك إلى أن المهام الخلافية التي تتضمن تمويل النشاطات الدينية يمكن تأديتها من قبل السلطان. وثمة حالة مماثلة إلى حد ما تحت حكم العثمانيين (عندما زالت الخلافة الأصلية) دفعت بهم إلى دمج الخلافة بالسلطنة.

جرى توزيع كتاب نظام الملك بين نخبة رجال البلاط في جميع أنحاء العالم الإسلامي، بما في ذلك الهند، طوال قرون. كانت وجهات النظر هذه تشير باتجاه السلطان - الخليفة، على الرغم من أن هذا لم يكن على جدول الأعمال بعد. لذلك، فإن كتب النصح الأكثر تأثيرا هذه لم تتصور انفصالا بين الجوانب الدينية والسياسية في المجتمع الإسلامي، بل تصورت إطارا جديدا لإعادة تكاملها مع بعضها بعضا.

على غرار ذلك، عدل المشرعون الشيعة في القرن الحادي عشر وجهة النظر في أن على المرء ألا يشغل منصبا تحت سلطة الحكام السنة. وكان من المسموح به شغل المنصب إذا كان بإمكان المرء عند القيام بذلك أن يساعد إخوته الشيعة. إن الحاكم العادل يتصرف بالنيابة عن الإمام الغائب [18].

العودة إلى المواقع الأصلية

أعاد ابن تيمية (1263-1328م)، بعد سقوط الخلافة، تأكيد اتصال ضروري بين الدين والسياسة بطريقة مختلفة. وبتجاهله الخلافة، دعا السلطان المملوكي والحكام المسلمين الآخرين لإنجاز واجباتهم الدينية، ودعا زملاءه العلماء إلى الانشغال ثانية بالسياسة. واستنكر كلا من غياب الاهتمام الديني من ناحية السلطان واللامبالاة السياسية لدى العلماء، لقد ضم الله «المعرفة والقلم مع واجبهما في الدعوة والإقناع، إلى السلطة والسيف مع

واجبهما في النصر والهيمنة... إن الدين من دون السلطان (السلطة) والحرب المقدسة (الجهاد) والثروة، سيئ مثل السلطة والثروة والحرب من دون الدين» (بلاك 2001: 155). وعلى السلطان أن يضمن أن الشريعة تطبق على نحو صحيح ودقيق، ويجب أن يتولى الجهاد المقدس. بهذه الطريقة سيعاد توحيد الدين والحكومة. وكان هذا يعني أيضا أن السلطان في الواقع سيصبح خليفة في مناطقه الخاصة، ربما كان هذا، في الظروف الحالية، إعادة أكثر واقعية من مقولة الماوردي للمقولة المتعلقة بالموقع الإسلامي الأصلي. لقد كان المماليك هم الذين أوقفوا المد المغولي وأخيرا طردوا الصليبيين الأوروبيين.

ذهب الفقيه القانوني ابن جماعة (1241-1333م)، المعاصر لابن تيمية ولكن في خدمة المماليك، أبعد من أي فقيه قانوني آخر لتكييف المذهب الديني مع حقائق سياسة السلطة وفي قبول الفصل بين الدين والسياسة. «حين... يسعى شخص غير مؤهل للقيادة ويرغم الناس بواسطة جيوشه، من دون أي بيعة أو تعاقب، ثم تتقلص بيعته شرعيا، وتصبح طاعته إلزامية، للإبقاء على وحدة المسلمين... فهذا يظل حقيقيا، حتى لو كان همجيا أو شريرا.» ثم تابع، «حين تقتصر القيادة هكذا بالقوة والعنف على (شخص) واحد، ثم يظهر آخر يتغلب على الأول... بجيوشه، حينئذ يتم خلع الأول ويصبح الثاني إماما، من أجل صالح المسلمين والمحافظة على وحدتهم» (مقتبس من لويس 1988: 102).

لقد أزال هذا آخر أثر للسيطرة الدينية والأخلاقية على حاكم، سواء كان خليفة أو سلطانا، كانت تلك شرعية هوبزية بلباس إسلامي. وعلى الرغم من أن أوغسطين كان مجهولا في العالم الإسلامي، فإن وجهة النظر الأوغسطينية بأن الدول هي نتيجة للشر الإنساني (انظر لاحقا، الفصل الثاني)، وأن الاستبداد أفضل من الفوضوية، وأن انتهاكات السلطة هي عقاب من الله ويجب عدم مقاومتها (مع أنه يجب عصيانها في أمور الضمير)، فقد كانت، بين القرنين الثامن والثامن عشر، أقرب إلى الفكر السياسي الإسلامي السائد مما كانت إلى الفكر المسيحي الغربي [19].

إننا نجد، إذن، أن الفقهاء الذين كانوا محترمين جدا وأثبتوا في المدى البعيد أنهم أكثر تأثيرا لم يقبلوا الفصل بين الدين والسياسة، لكنهم بالأحرى أصروا، في ظروف متغيرة جدا، على إعادة تأكيد عدم

قابلية الفصل الأصلي بينهما. وحين تعرضت المنطقة الإسلامية للهجوم، نجد أن القادة الدينيين قد عادوا إلى السياسة. وهذا حدث تحت حكم المرابطين والموحدين في إسبانيا في القرن الثاني عشر. كان كتاب «بحر الفضيلة الثمينة» مجهول الكاتب، والذي ألفه أحد العلماء في سورية (1159-1162م)، قد حث الملك والعلماء على التعاون، فالملك يجب أن يستشير العلماء باستمرار، مثلما يستشير الفرنجة رهبانهم (25 SPV).
وفي غالبية كتب النصيحة، من ناحية أخرى، كان الفصل واضحا، لكنه لم يتم استكشافه ولا تطويره، ولم تكن هناك أي محاولة لتوضيح الحدود بين مجال السياسة ومجال الدين، ولا بين سلطة السلطان وسلطة العلماء.

الفصل بين الكنيسة والدولة في الغرب

في العالم المسيحي الشرقي، ظلت العلاقة بين الإمبراطور ورجال الدين من دون تغيير، على الأقل نظريا، حتى سقوط القسطنطينية. وقد تكرر هذا لاحقا في روسيا المقدسة، الوريث الروحي لبيزنطة.

وفي العالم المسيحي الغربي، من جهة أخرى، كانت العلاقة بين المجالات الدينية والسياسية، وبين السلطة الكنسية للبابا والأساقفة ورجال الدين من ناحية، والسلطة العلمانية للإمبراطور والملوك من ناحية أخرى، هي بؤرة الخلاف الحاد. فقد استكشفت من كل زاوية وبتفصيل دقيق، مولدة مجلدات أكثر مما يمكن لأي شخص أن يهتم بقراءتها. كان ثمة اختلاف بين الفكر السياسي الغربي والإسلامي أو البيزنطي (أو في الحقيقة فكر الثقافات ما قبل الحديثة الأخرى)، وهو التنوع الواسع للآراء المعبر عنها. وكان الحد بين الكنيسة والدولة موضع خلاف دائم تقريبا: من يجب أن تكون له الكلمة الأخيرة حول هذه المواضيع؟

جرى ثانية استئناف الرأي بأن الدين والحكومة منفصلان، وأن الدولة والكنيسة يجب أن تظلا منفصلتين، مع تصميم متجدد نتيجة محاولة البابوية تولي السلطة في الميدان السياسي. وكانت مقولة غيلاسيوس بأن هناك سلطتين منفصلتين لكن السلطة الروحية لها «ثقل أكبر» (سابقا، الفصل الأول) هي النص الأكثر اقتباسا، باستثناء الكتاب المقدس، حول الدولة

والكنيسة، وكان بالإمكان استخدامها من قبل أشخاص يرغبون في المحافظة على استقلال كل من الكنيسة أو الدولة عن الأخرى. وكان بالإمكان استخدامها أيضا من قبل الذين أرادوا أن يستطيع الكهنة إرغام رجال الدولة على فعل ما تراه الكنيسة أنه صواب. في تلك الحالة، السؤال الذي يمكن طرحه ويدور حول ما إذا كان التفوق «الأخلاقي» لرجال الدين يمكن أن يترجم إلى تفوق مؤسساتي، هل يمكن أن يخلعوا ملكا رفض طاعتهم، على سبيل المثال؟ لقد تعقدت الحالة لأنه في مجتمع ذي أغلبية مسيحية يمكن لعقوبة الحرمان الكنسي نفسها أن تقوض مكانة ملك. ومع ذلك ففي الروح الغيلاسية، يجادل الروم الكاثوليك الجدد بأن رجال الدين والبابوية لهم سيادة أخلاقية لكن هذا يجب أن يفرض عبر الرأي العام وضمير رجال الدولة.

تقدمت نظرية استقلال الدولة عن الكنيسة تدريجيا. كان توماس أكويناس (1225 تقريبا - 1274م)، وهو أحد الفلاسفة وعلماء الدين الأوائل في العصور الوسطى وعضو النظام الدومنيكاني للرهبان المعروفين بدعمهم للسلطة البابوية، معتدلا بصورة ملحوظة حول موضوع السلطة الدنيوية البابوية. وقد أكد بإصرار على «أنه في تلك الأمور التي تتعلق بصالح المدنية، يجب إطاعة السلطة العلمانية بدلا من الروحية (تعليق على الجمل II، 44 d، q 2، a 3، ad 4). قد يشير هذا إلى العودة إلى وجهة نظر غيلاسيوس، بأن الدولة والكنيسة منفصلتان لكنهما ليستا متساويتين تماما. وقد حاول جون الباريسي (1240 تقريبا - 1306م)، وهو دومنيكاني أيضا لكنه معارض بشدة لمحاولة بونيفس الثامن، تأكيد السيادة البابوية على ملك فرنسا، واقترح أن رجال الدين لديهم مجرد «سلطة غير مباشرة» في المجال السياسي: يمكنهم التأثير على الناس بواسطة «حقهم في التبشير» (بلاك 1992: 5-82).

عند هذه النقطة، كان لتحليل علاقات الكنيسة بالدولة تأثير على مساحات أخرى من الفكر السياسي. وفي مناقشة حال استقلال الدولة عن الكنيسة تطورت فكرة أن الدولة تستمد شرعيتها من الحاجات الطبيعية للبشر (انظر الفصلين الثاني والثامن). وفي البحث عن وسائل لخلع حاكم مستبد، باستثناء التدخل البابوي، قام جون الباريسي وآخرون بتشجيع الناس (انظر لاحقا الفصل الثامن).

كانت الكنائس الأرثوذوكسية الشرقية، خلال ذلك، مرغمة على قبول الفصل بين الدولة والكنيسة بعد انهيار الإمبراطورية البيزنطية لصالح الأتراك العثمانيين المسلمين السنة (1453م)، وبعد ذلك من جديد إثر الثورة البلشفية الروسية عام 1917. ويبدو أنهم عادوا، ضمنيا، إلى النموذج المسيحي القديم لمجتمع ديني منفصل ضمن دولة عدائية. (في روسيا بدأ الأمر يبدو كأن الدولة يمكن مرة أخرى أن تتطلع إلى الدين - في هذه الحالة، الأرثوذوكسية الروسية - لتحقيق رابط اجتماعي لا يمكن أن يتوافر بغير ذلك).

وفي الغرب، جاء الفصل بين الدولة والكنيسة طبيعيا أكثر أيضا بالنسبة للبروتستانتيين، لأنهم لم يعودوا ينظرون إلى رجال الدين بوصفهم مجموعة خاصة جرى تجاهلها بحكم الطقوس. كان الاهتمام الرئيسي للمصلحين مثل كالفين هو ضمان استقلال الكنيسة عن تدخل الدولة (إ. كاميرون 1991: 154-155). اختار العديد من المجموعات البروتستانتية الانفصال عن الدولة، مع آلية كهنوتية قليلة أو معدومة. ومن ناحية بنيوية، كان هذا يشبه الإسلام السني بعلمائه المنظمين بشكل غير رسمي وغياب الفصل الشعائري بين رجال الدين وسواد الناس.

ولكن هناك استثناءات، كما يحدث دائما، يقول علماء التحرر الديني الآن إن الإنجيل نفسه يمنح المسيحيين برنامجا سياسيا واقتصاديا معينا: «وهو خيار الفقراء». واليوم، في البلاد نفسها التي قدست أولا الفصل بين الكنيسة والدولة في دستورها، يقوم «الحق الديني» المسيحي الأصولي بوصل مباشر بين المعتقدات الدينية وجدول أعمال سياسي («تعمد، وسجل للتصويت»). تجب مقارنة هذا بموقف الأصوليين المسلمين. وفي معظم أوروبا، مقارنة مع الماضي القريب، يبدو الفصل بين الدين والحكومة آمنا أكثر. وقد يوجد الآن فصل، وفي هذه المرة ضمن الغرب نفسه، حول قضية كيف يجب أن يرتبط المعتقد الديني بالسياسة.

الإسلام الحديث

كان يوجد في الدول الإسلامية الوراثية منذ العام 1500م ميل إلى التطلع إلى الدين من أجل الدعم الشعبي. وحين فقد العثمانيون القدرة على التوسع عبر الغزو (من نحو العام 1600م)، اضطر السلاطين إلى

الاعتماد جزئيا على العلماء من أجل الحصول على الدعم الشـعبي. وفي الهنـد تخلى أورانزيب (حكم من العام 1650-1707م) عن التسـامح تجاه الهندوس وانشـغل بدلا من ذلك في القمع والحرب المقدسـة. وفي إيران خلال أواخر القرن السابع عشر نجح العلماء في فرض إرادتهم على الحكام الصفويين (الفصل السـابع). وفي العالم الإسلامي، بدا أن الدين يضطلع بدور مهم جدا في السياسة. ولم يكن ثمة ميل حقيقي نحو العلمنة.

وخلال القرنين التاسـع عشر والعشـرين، على أي حال، أصبح المفكرون المسلمون السـاعون لمواجهة الجيش والهيمنة الاقتصادية الأوروبيين مقتنعين بالحاجة إلى تطوير نوع من النظم السياسـية التي بدا أنها تخدم الأوروبيين علـى نحو جيد جدا. وشـرعوا فـي تأييد حكـم القانـون والديموقراطية الدسـتورية، وتطلع العثمانيون الشباب بشكل خاص إلى الجمهورية الفرنسية الثالثة. وعد الكثير منهم العلماء عقبة في طريق التقدم.

كان الدين الإسـلامي نفسه يعد، في شـكله المتراجع حينئذ، مسؤولا جزئيا عن الكسـل السياسـي والخمول العام، لكـن القليلين كانوا يلومون الإسلام نفسه. وبدلا من ذلك، أشادوا تاريخا جديدا للمجتمعات الإسلامية: كان الإسلام، وهو دين قويم وتقدمي أصلا، قد أصبح فاسدا إلى درجة أن أكثر المسلمين وقتئذ لا يمارسون الإسلام الحقيقي ولا يطبقون مبادئه على السياسـة. وكانوا يلومون بصورة خاصة الأنظمة الاستبدادية في الماضي، والمواقف التوفيقية للمعلمين الدينيين مثل ابن جماعة.

مال المصلحون السياسـيون في الإمبراطورية العثمانية وفي مكان آخر إلى افتراض أن الدولة يجب أن تعمل بصورة مسـتقلة عن القيادة الدينية. لكن القليلين جدا اعتنقوا العلمانية بمعنى رؤية الإسـلام نفسـه كأي شيء مـا عدا أن يكون عنصرا مرغوبا فيه للحيـاة الرغيدة (بلاك 2001: 294-295). لكنهم بالأحرى، راحوا يتصارعون مع مشكلة كيفية التوفيق بين اتخاذ القرارات الديموقراطية والتمسـك بمعايير الإسلام الأصلي. لكن هذه هي بالضبط المشـكلة نفسها التي كان يواجهها المسـيحيون. لأن المعايير المنزلة سماويا تشير إلى المبادئ الأخلاقية بشكل عام، وهي المشكلة نفسها بالنسبة إلى الإنسانيين.

قـــام عدد قليل جدا من المفكرين السياســيين في العالم الإســلامي، وعـــدد أقل حتى من العلماء الدينيين، بأي نـــوع من حالة فصل الدين عن السياســة. وقد ناقش ضيا غوكلاب (1876 - 1924م)، وهو عالم اجتماع ومؤيد لمشـــروع أتاتـــورك من أجل قيام دولة علمانية، بـــأن دمج الدين مع الحكومـــة كان ملائما فـــي المراحل المبكرة للتنميـــة الاجتماعية، ولكن في مجتمع أكثر تقدما يجب أن يتطور هذا إلى فصل بينهما [20].

حـــاول عبدالرازق، وهو عالم ديني محترم في جامعة الأزهر (كتب عامي 1924-1925م) درس في أكســفورد، إجراء تعديل جوهري للطريقة التي كان الإســلام يفهم بها. وناقــش أن محمدا صلى الله عليه وســلم (منح مجتمعه الديني بعدا سياســيا، وانشــغل في السياســة والدبلوماسية والحرب، وذلك بســبب الظروف التي نما فيها الإسلام فحسب. لم تكن هذه الأمور أساسية بالنســبة إلى الإســلام، الذي كان في الواقع مذهبا أخلاقيا وروحيا من دون جدول أعمال سياســي محدد، لذلك كان الأمر حرا، كما لدى المســيحية، في تبني أي أشكال وطرق سياسية بدت أفضل لضمائر أتباعه في أي وقت معين. كانت هذه إعادة تفســير جذرية للقرآن والسنة، وكانت جذرية للغاية بالنسبة إلى زملائه العلماء. وقد أدين عبدالرازق نتيجة لذلك وفقد وظيفته التعليمية.

وعلـــى الرغم مـــن التحركات باتجـــاه العلمنة في القرن العشـــرين، كان دور الشـــريعة في الدولة قـــد أصبح مرة ثانية قضية مركزية في السياســة الإسلامية. كانت محاولة فصل الدين عن الدولة، بالمقارنة مع أوروبا والغرب، قد توقفت في مســاراتها. وكمنت المبادرة آنذاك لـــدى الذين أخذوا يعيدون تأكيـــد الحاجة إلى دولة إســـلامية. وكما قال حســـن البنا، مؤســـس جماعة الأخوان المســـلمين (1926م) وما يعرف الآن بالأصولية الإسلامية، «الإسلام هـــو... الدين والدولـــة، الروحانية والعمل، القرآن والســـيف» (بلاك 2001: 319). كان إلغـــاء أتاتورك للخلافة العثمانية الصورية (1922م) قد تلته فورا تقريبا محاولات من أجل إعادة الخلافة إلى شـــكلها الصحيح. حاول رشـــيد رضا (كتب عامي 1922-1923م) أن يستنتج ما يمكن أن يكون هذا في العالم الحديث (كرون 2004: 318). وقد أصبح المذهب الشيعي مسيسا كليا أيضا: كان علماء الدين الكبار في إيران يملكون، مثل طبقة الفلاســفة - الملوك عند أفلاطون، حق نقض ما هو جائز للسياسيين أن يفعلوه وحدهم.

يؤكد الأصوليون الإسلاميون أن القرآن والحديث يقدمان مخططهما المفصل الخــاص بالحياة والمؤسســـات الاجتماعية والاقتصادية والسياســـية، وأن هذا يحمل موافقة الله. وكما رأينا مرارا وتكرارا، هذا الاعتقاد قديم قدم الإســـلام نفســـه: عبر التاريخ، ناضلت حركات الإصلاح الإسلامية من أجل تطبيق أكثر شمولا للشـــريعة. وهذا يعني تبعية مساحات أكثر من الحياة للقواعد الدينية، والمقصـــود من ذلك القادة الدينيون الذين يضعـــون القواعد. وأنا لا أعتقد أن هـــذا انحراف، كما يقال في أغلب الأحيـــان - لأن العديد من الناس يتمنون لو كان حقيقيا - اليوم. لقد ألهم ابن تيمية الوهابية، ويبدو لي أن نصوص تأسيس الإسلام، التي يلتزم المؤمنون الواعون بالرجوع إليها، تجعل الأمر ممكنا دائما أن البعض، في محاولة ممارسة دينهم بشكل واع أكثر، سيقومون بتأكيد الحاجة أن يصبح دينهم هو أساس المجتمع والدولة بصورة عامة.

يبدو أن فصل الكنيسة عن الدولة كان يعد بصورة دائمة تقريبا المعيار فـــي أوروبـــا والغرب، وأن دمج السياســـة بالدين كان يعـــد على نحو دائم تقريبا المعيار في الدول الإســـلامية. وفي كل ثقافة، كان الابتعاد عن هذه المعايير عرضة دائما للتحدي. وكان فصل السياسة عن الدين في الإسلام وتأكيد السيطرة السياسية من قبل القادة الدينيين، أو السيطرة على الدين بواســـطة الدولة، في أوروبا والغرب مـــن الصعب المحافظة عليه على حد ســـواء. وربما يكون هذا ناجما عن حقيقة أن الدينين كليهما يستندان إلى وحـــي نصي. ولكن عندئذ هناك الحقيقة الصعبـــة بأنه في الإمبراطورية البيزنطية (المسيحية) ودولها (المســـيحية) اللاحقة، كانت القيادة الدينية مرتبطة عادة على نحو وثيق بالمؤسسات الرسمية.

المشاركة السياسية

هل يجب على المؤمنين أن يكونوا ناشـــطين سياسيا، أو ينشغلوا بالسياسة بأي حال؟ حول هذه القضية نجد تغييرات لا تفسر التقارب بل التبادل المباشر لوجهـــات النظر الأصلية للمســـيحية والإســـلام. فقد توصل خـــلال العصور الوســـطى العديد من المسيحيين إلى رؤية أن النشـــاط السياسي ناجم بشكل طبيعي عن اقتناعهم الدينـــي، وبالتأكيد ليس متنافرا معه. ومن القرن الثامن فصاعدا، توصل العديد من المسلمين إلى رؤية أن هذا لا علاقة له بالدين [21].

خلال الغزوات المتكررة لأوروبا الغربية من القرن الخامس إلى العاشر، انتقل الكهنة الغربيون مرارا إلى دور القيادة الأخلاقية في مجتمعاتهم. وكان العمل الجماعي والخدمة الحكومية يتحولان إلى جزء من الحياة الطبيعية. وتسبب الكهنة والنبلاء بالضغط على الملوك سعيا وراء العدالة. وفي المدن والقرى كانت مجتمعات كاملة تدير شؤونها الخاصة. وتوصل العديد من الكتاب، بمن فيهم رجال الدين، إلى النظر أن الانشغال السياسي أمر مرغوب فيه وجدير بالثناء، وساعد عصر النهضة في ذلك. ولأن المسيحية لم يكن لديها مخطط للمجتمع السياسي، فقد أخذت أفكارها السياسية غالبا من روما واليونان.

بعد الحروب الأهلية في بدايات الإسلام، استنتج المعلمون الدينيون في التقليد السني الأولي بصورة عامة أنه لم يكن من التعقل الانشغال في السياسة. كانت هذه إشارة إلى الهوة الواقعة بين السياسيين ومجتمع مدني ارتبط على حد سواء بالدين والتجارة. كان القادة الدينيون المسلمون غير مبالين إلى حد كبير الآن بأشكال الحكومة. وقبلوا على مضض أو باستياء، بأي نظام كان قائما. لم تعد الحياة الدينية الصالحة تعني المشاركة في السياسة، وفي الحقيقة بدا إلى حد كبير أنها غير متوافقة معها. وكان ينبغي تجنب الخدمة الحكومية، فهي عديمة الأخلاق وخطرة. «أسوأ الملوك هم الذين يبتعدون بأنفسهم عن العلماء، وأسوأ العلماء هم الذين يسعون إلى التقرب من الملوك» (SPV 297). ومع مبدأ السكينة السياسي تماشى مذهب عدم المقاومة: الفوضوية أسوأ من الحكومة الظالمة[22]. ترافق هذا مع الانتقال من مجتمع عشائري بصورة غالبة إلى الدول الملكية. كان جزء مهم من الرأي العام في أوروبا، عن طريق المقارنة، يعتقد بشرعية القوة الموجهة ضد المستبدين، وبحق مقاومة ملك ظالم وخلعه - وربما قتله.

بالنسبة إلى الشيعة الموجودين تحت الحكم السني، كان عدم التدخل مسألة اقتناع ديني، بما أن الحاكم يغتصب منصب الإمام الفعلي. وكان الخلفاء والسلاطين السنة، في رأيهم، كفرة وفاسدين بشكل أساسي، ويجب تحملهم على أنهم الخيار الثاني الأفضل مؤقتا حتى عودة الإمام الغائب. وعلى غرار المسيحيين الأوائل، نظروا إلى الاستشهاد على أنه الشكل المثالي للعمل السياسي، مع أنهم لم يسعوا إليه. كان ثمة ميل بين

كل من السنة والشيعة إلى إعادة تركيز الدين على الفرد وعلاقته مع الله. وقد وجد هذا تعبيرا في الأنظمة الصوفية. وأدى هذا دورا مشابها لدور الأنظمة الرهبانية في أوروبا.

علم الآخرة الثوري

كان بضعة مسلمين ومسيحيين متحمسين يؤمنون بتحقيق مجتمع وشيك جديد عادل عبر تدخل إلهي إعجازي، وهو ما توقعوا حدوثه بجهودهم الخاصة (كوهن 1957). وفي الحالين كلتيهما كانت هاتان المجموعتان تميلان إلى أن يقودهما فرد ذو سحر شخصي يتمتع بهوية دينية سامية، وفي الحالة الإسلامية هو المهدي («المنتظر»، المبشر بالإمام الثاني عشر). أسست إحدى هذه المجموعات الإسلامية سلالة الصفويين التي حكمت إيران من العام 1500 إلى 1722م. قام الصفويون الأوائل «بإعادة إحداث لمنصب حاكم مع ادعاءات شاملة لأول مرة منذ نهاية خلافة بغداد، بدمج كل من السلطة العلمانية الأعلى والروحية العليا» (هوم 1991: 85).

كانت برامج هؤلاء الثوريين الدينيين، في كلتا الثقافتين، تتطلع إلى الوراء. لقد اعتقد المسلمون أنهم يعيدون إنشاء مدينة محمد حيث كان المجتمع «صغيرا وبسيطا وفقيرا» (كرون 2004: 318). اتخذ المسيحيون المؤمنون بالعصر الألفي السعيد مخططا دينيا لهم هو مشاعية الكنيسة المبكرة (أعمال الرسل 2: 44-45)[23]. وفي كل من الإسلام وأوروبا اعتقدت هذه المجموعات، مثل بعض الشيوعيين والفوضويين اللاحقين، أن جميع أنواع العنف ليس مسموحا بها فحسب بل ضرورية. وفي أواخر القرن الحادي عشر، قادت الطائفة السبعية الشيعية النزارية (المعروفة بالحشاشين) حملة اغتيال ضد القادة السنة قبل إنشاء مجتمعهم المثالي في الجبال. وفي أوائل القرن السادس عشر قاد المؤمنون بتجديد العماد حكما إرهابيا في منطقة مونستر.

منذ فشل الاشتراكية في العالم الإسلامي، تحول الذين يسعون وراء مجتمع أفضل مرة أخرى إلى المثل العليا الدينية. وفي أوروبا ما بعد التنوير، ظلت الحركات من أجل الإصلاح الاجتماعي أو الثورة علمانية. وقد أنتجت الراديكالية الإسلامية الوهابية والقاعدة، كما أنتجت الراديكالية الأوروبية الماركسية والفوضوية.

الحرب المقدسة

كان هناك تطــور مماثل في المواقف تجاه الإجبــار والحرب. اختلف المسيحيون الأوائل والمسلمون الأوائل كليا في وجهات نظرهم حول شرعية القوة المفروضة. فقد رفض المســيح عليه السلام وشجب كل عنف جسدي ضد الأشــخاص، وكان عدم المقاومة المؤدي عند الضرورة إلى الاستشهاد مثلا أعلى مســيحيا. وأقر القديس بولس عقاب الجريمة بواسطة الدولة، لكن المسيحيين الأوائل رفضوا الخدمة العسكرية.

كان محمــد صلى الله عليه وســلم، من ناحية أخــرى، قائدا حربيا، وقاتل صحابته وخلفاؤه حروبا هجومية. وكان المســلمون الأوائل يعتقدون أن لديهــم مهمة من الله لإخضاع العالم، بالقوة عند الضرورة. أوحى هذا بفتوحات العراق وفلسطين وســورية ومصر وبلاد فارس وشمال أفريقيا وإســبانيا وآسيا الوسطى والهند واليونان ودول البلقان. «يبدو أن الجهاد المقدس كان يعد على نطاق واســع التزاما يمكن مقارنته بالصلاة» (كرون 2004: 363). وكان «واجبــا جماعيا»: كان جميع الذكور صحاح الجســم ملزمين بأدائه ما لم يكن آخرون كافون يقومون بذلك. وكان للخليفة واجب عام هو «القيام بالجهاد ضد أولئك الذين يرفضون اعتناق الإســلام بعد دعوتهم إلى ذلك ومواصلة هذا حتى يقبلوا الإســلام أو يدخلوا في اتفاق ليصبحوا [رعية محميين]» (لامتون 1991: 91). ووفقا للمذهبين الســني والشــيعي لاحقا، كان الخليفة يمتلك احتكار الوسائل الشرعية للإجبار. وقــد تطرقــت العديد من أقوال النبي صلى الله عليه وســلم (الوســائل العســكرية وقواعد الحرب وتوزيع الغنائم). وكان النصر العسكري دليلا على رضا الله عن ذلك.

كان الذين يرفضون الإذعان إلى الإســلام، باســتثناء المؤمنين بأشــكال أخرى مــن التوحيد، يؤمر بقتلهم (القرآن الكريم 9: 5؛ 47: 4). وكان الجهاد المقــدس مبــررا أيضا، كما يبرره أغلبية المســلمين اليــوم، باعتبار أنه حرب دفاعية: «وقاتِلوا فِي ســبِيلِ اللهِ الذِين يقاتِلونكــم ولا تعتدوا إِن الله لا يحِب المعتدِيــن واقتلوهم حيث ثقِفتموهم وأخرِجوهم من حيــث أخرجوكم... فإِن انتهــوا فــإِن الله غفورٌ رحِيمٌ... فمــن اعتدى عليكم فاعتــدوا عليهِ بِمِثلِ ما

اعتدى عليكم» (القرآن الكريم 2: 190-194) [*]. «الأسرى الذكور يمكن أن يقتلوا أو يستعبدوا، مهما يكن انتماؤهم الديني... والنساء والأطفال يؤسرون خلال الحملات ويستعبدون عادة، ومن جديد بغض النظر عن دينهم». وكانت مكافآت الحرب أرض وغنائم. «مهما يكن ما قد بشر به محمد صلى الله عليه وسلم، «فالجهاد كما فهمه معظم رجال القبائل العرب كان إمبريالية عربية» (كرون 2004: 367). وكانت الخلافات الأولى ضمن الإسلام تعالج أيضا بوسائل مفروضة: الحرب الأهلية والاغتيال.

تطورت وجهات نظر المسيحيين حول شرعية القوة المفروضة والحرب في النهاية إلى نقطة اقتربوا فيها من التلاقي مع وجهات النظر الإسلامية. بعد القرن الرابع، اعتمدت الكنيسة على سلطة الإمبراطور لفرض قواعدها. وعدل المشرعون الأوروبيون قول المسيح عليه السلام «أدر خدك الآخر» إلى القانون الروماني القائل: «يمكن للمرء أن يرد على القوة بالقوة (vim vi repellere licet)» (بيرمان 1983: 148).

توصل أكثر المسيحيين إلى قبول مبدأ استخدام القوة ردا على العدوان. وكان تبرير أوغسطين للحرب الدفاعية مقبولا على نطاق واسع فيما أصبح نظرية «الحرب العادلة» (CMPT 115؛ روسل 1975). لكن المسيحيين ضمن الإمبراطورية الرومانية ذهبوا إلى أبعد من هذا: فقد أقروا غزو شعوب خارج الإمبراطورية بواسطة الحرب العدوانية، على أساس أنهم كانوا همجيين ووثنيين معا. كان هذا مثالا أوليا عن التقارب، مع أنه سبق ظهور الإسلام (إردمان 1977: 29، 32، فاودن 1993: 35).

في الدول الأوروبية المبكرة بعد ظهور الإسلام، كان هناك أيضا مفهوم للحرب المقدسة مشابه للذي في الإسلام. «من يموت في هذه المعركة لن يحرم من المملكة السماوية»، فهو كان سيموت «من أجل خلاص الوطن والدفاع عن المسيحية».[24] كانت غزوات أوروبا الشرقية من قبل رجال القبائل الوثنيين في القرنين التاسع والعاشر «قد أعادت إلى الكهنة اعتمادهم على نظام المحاربين من أجل الأمن الطبيعي» (كين 1984: 46). وقد أصبحت الفروسية مثلا أعلى مسيحيا جديدا.

(*) ورد في النص الإنجليزي خطأ في أرقام الآيات والأرقام الصحيحة هي (190 – 4) بدلا من (186 – 189). [المترجم].

كان متوقعا من أي ملك أوروبي، مثل أي خليفة، المحاربة في آن واحد للدفاع عن الدين الحقيقي داخل أرضه، ولهداية الوثنيين خارجها (والاس - هادريل 1971: 50، 97، 99، 102-103، 141). بحلول عهد شارلمان، كان دور الحاكم المسيحي بوصفه قائدا حربيا ومحاربا مقدسا يشبه دور الخليفة: «إنه دورنا بمساعدة القداسة الإلهية للدفاع بالقوة المسلحة [الكنيسة] ضد الهجوم الخارجي للوثنيين وتدمير الكفار، ولتقوية معرفة الإيمان الكاثوليكي ضمنها» (EM 12). تحدثت طقوس تتويج العام 973م عن واجب الملك «في إرهاب الكفار» (31 BT). لقد أصبح المسيح عليه السلام قائدا حربيا أيضا. وضاعف المشروع الصليبي في أواخر القرن الحادي عشر، سواء بشكل واع أو لا، الفكرة الإسلامية للجهاد المقدس. لم يكن لفكرة الحملة الصليبية [25] أي دعم في رواية تأسيس المسيحية، لكن المسيحيين وجدوا سابقة وتبريرا للغزو بالقوة في التاريخ والأيديولوجية الإسرائيلية القديمين. بدا الأمر مشابها في الأزمنة الحديثة. كان لمفهوم السفر المقدس تأثير قاتل.

ولكن في مجال التقارب هذا كان الأمر كله في اتجاه واحد. فالعقيدة الإسلامية حول الجهاد المقدس ظلت من دون تغيير. وقد زعم سلطان في القرن الثالث عشر أنه «قاهر عابدي الأصنام»، و«قاتل الكفار والمشركين» (بلاك 2001: 110). إن إحياء فكرة الجهاد المقدس في الإسلام اليوم هي شهادة أخرى على القوة الدائمة للنص. بدأ الجهاد المقدس في المسيحية بشكل رمزي، وانتقل إلى السياسة الفعلية، وبصورة عامة عاد ثانية إلى الشكل الرمزي. وفي الإسلام بدأ بشكل سياسة عملية، واستخدم بوصفه رمزا الصوفيين وآخرين، وهو الآن في كلا الشكلين.

الاضطهاد والتسامح

تتجلى إحدى طرق تحديد العلاقة بين الدين والدولة في موقف الحكومة تجاه المنشقين الدينيين. لقد مرت وجهات النظر المسيحية هنا بتغييرين كبيرين، بينما ظلت وجهات النظر الإسلامية من دون تغيير حتى وقت متأخر جدا.

في الحضارة اليونانية - الرومانية القديمة، كما في أغلبية الحضارات القديمة، كان يعتقد - بشكل عام - أن الدولة اعتمدت من أجل الاستقرار

السياسي والازدهار على إحسان الآلهة أو الله. لقد تسامحت الإمبراطورية الرومانية مع جميع الأديان بشرط ألا يتحدوا السلطة الرومانية. وقد تعرض المسيحيون للاضطهاد على نحو متقطع، لرفضهم الاعتراف بالآلهة غير المسيحية وكذلك لتقصيرهم في تقديم الاحترام شبه الديني المناسب للإمبراطور. لكن قسطنطين أعلن التسامح مع المسيحية بالإضافة إلى طوائف أخرى («مرسوم ميلانو»، 313).

رأى الفلاسفة القدماء والمسيحيون الأوائل والمسلمون الأوائل معا أن لا أحد يمكن، في الحقيقة، إجباره على الإيمان الصحيح. وقد دعم المسيحيون الأوائل الحرية الدينية.[26] لكن الغرب مر بمسار مماثل في موقفه تجاه الحرية الدينية كما في موقفه تجاه الحكومة والسياسة بشكل عام: لقد ابتعد عن نقطة بدايته، لكنه رجع إليها لاحقا.

عندما أصبح الأباطرة الرومان مسيحيين، بعد قسطنطين، رأوا أن من مسؤوليتهم تشجيع النظرية والممارسة المسيحيتين. وبدأ الرابط القديم بين احترام الإله (أو الآلهة) والمصالح السياسية يصبح متابعا بحيوية أكبر، وهذا ربما لاعتقاد أن الإله المسيحي كان، مثل يهوه الإسرائيلي، «إلها غيورا» يعاقب الذين يعبدون الآلهة المزيفة أو لا يعبدون أي إله. وقد يمتد العقاب الإلهي إلى الذين تسامحوا مع مثل هذه الأمور. وقد فرض ثيودوسيوس (حكم بين العامين 379 و395م) الأرثوذكسية المعتمدة آنذاك على جميع المسيحيين (أ. جونز 1966: 71). ثم حرم لاحقا العبادة الوثنية، وأغلق جميع المعابد الوثنية، وسمح بتدميرها. كما أغلق جوستينيان الأكاديمية الأفلاطونية في أثينا.

يمكن أن يلاحظ المرء أن المسيح عليه السلام في العهد الجديد له وجهان: المعلم الروحي المعتدل للنية الحسنة الشاملة، وواضع التاج المسيحي الذي يدين بقسوة الذين لا يؤمنون به. أحدهما مسالم، والآخر يعد بالانتقام الإلهي. كان المسيحيون الأوائل قساة في إدانتهم للذين رفضوا الإيمان، أو تخلوا عن الدين، أو تبنوا تفسيرا مختلفا عن تفسير الكاتب فقط. كان بولس محبا جدا للانتقام لمصلحة الله، مع أنه وآخرين في الوقت نفسه دافعوا عن الاحترام والمجاملة المتبادلين بين المسيحيين (رسالة

بولس الرسـول إلى أهل رومية 14 : 4-6، 10، 13-15، 129 ECW). وفي الحقيقة لقد أصر بولس على أن يحترم أفراد الكنيسة آراء بعضهم بعضا المعتنقة بصورة جدية، حتـى عندما كانت هذه مناقضة لآرائه، على الأقل لو كان الأمر يتعلق بنظام الحِمية (رسـالة بولس الرسـول إلى أهل رومية 14 : 15-23: 2). وبينمـا أصرت المسـيحية على أن اليهـود وغير اليهود، الأحرار والعبيد، كانوا جميعا سواسـية في نظر اللـه، فقد أقامت فارقا جديدا بين الذين يؤمنون والذين لا يؤمنون، وكذلك، ضمن المسيحيين، بين الأرثوذوكسـي والزنديق. كان يعتقد أن هذا تصور سبقي (إن لم يكن على نحو مماثل تماما) بالتقسيم النهائي بين الناجين والملعونين.

وهكذا، عندما أصبح المسـيحيون مهيمنـين، أحدثوا نوعا جديدا من التمييز والكراهية. في القرن الرابع التالي كان غير المسـيحيين هم الذين ناقشـوا بأن العبادة المفروضة تحرم الإنسـان - بكلمات ثيميستيوس غير المسـيحي (317 تقريبـا - 388م) - من «قوة منحها الله لـه»[27]. أوجد أوغسـطين، كما هو الأمر غالبـا، إبداعا في كل من النظرية والممارسـة بالقول (وفق كلمات ماركوس) «إن الإجبار مثل دواء أعطي إلى مريض غير راغب من أجل مصلحته» (114 CMPT). إن سياسـة الأباطرة المسيحيين حـول الالتزام الديني جعلت الإمبراطوريـة الرومانية الأخيرة إحدى أكثر الدول الاستبدادية ما قبل الحديثة.

منذ أواخر القرن الحادي عشـر في أوروبـا، أصبح اضطهاد الناس بسـبب الآراء الدينية المختلفة أو غيـر التقليدية هو المعيار (مور 1987م). وكان الإجبار الديني مبررا بوجهة النظر المسـيحية حول ما سيقوم به الله بـأي حال بعد الموت: كانـت القوة هي الملجأ الأخير فـي إنقاذ الروح من الجحيم. وكان اضطهاد الزنادقة منظما على نحو جيد جدا وتلا الإجراءات القانونية - العقلانية. لكن الحكام العلمانيين لم يشعروا بالاضطرار دائما لتنفيذ أحـكام الإعدام المطلوبة من الكنيسـة[28]. وفي الحقيقة لقد أيد الإمبراطور فريدريك الثاني (توفي العام 1250م) كلا من اسـتقلال الملك السياسي عن الكنيسة والتسامح مع اليهود والمسلمين. كان «الزنادقة» مثل مارسيليوس وأوكهام العقلين الأكثر أصالة في ارتقاء فكر أوروبا السياسي

(انظر لاحقا، الفصل الثامن) - قد وجدوا ملجأ لدى إمبراطور آخر يسعى وراء الاستقلال [29]. كان تنويع السلطات الشرعية - البابا، الإمبراطور، الملوك، المدن - قد جعل في إمكان شخص ما مثل فريدريك حكيم إقليم ساكسوني حماية لوثر لمدة طويلة كافية لنمو الإصلاح البروتستانتي.

تحت الحكم الإسلامي، كان معروضا على المسيحيين واليهود والزرادشتيين منذ البداية أن يكون بوضع الرعايا المحميين (الذميين) مقابل دفع ضريبة الأرض. وكان مسموحا لهم بالعبادة والعيش وفقا لشرائعهم الخاصة، وأحيانا ضمن مجموعات ذاتية الحكم جزئيا (كرون 2004: 371-372)، لكنهم لم يستطيعوا التعبير عن معتقداتهم علنا أو بناء أماكن عبادة جديدة. كان هذا التسامح النسبي يقارن بشكل إيجابي مع المعاملة الممنوحة للمسيحيين غير الأرثوذكسيين تماما في الإمبراطورية الرومانية الشرقية، وربما كان عاملا في ظهور الإسلام. وفي المدى البعيد، احتفظ الإسلام بتلك المناطق التي أصبحت ساخطة من الحكم المسيحي ولأسباب دينية، مثل سورية ومصر وشمال أفريقيا، بالمقارنة مع إسبانيا واليونان ودول البلقان.

من جهة أخرى، في العالم الواقع تحت السيطرة الإسلامية كان لدى أي شخص الحق في قتل الكفار: المشركين والملحدين واللاأدريين. وكان الحكام يقتنعون أحيانا من بعض العلماء لاتخاذ إجراء ضد الذين اعتبرهم العلماء غير ملتزمين بالدين القويم. ربما كان الحكام ممانعين لفعل ذلك لكن العلماء كان في إمكانهم دائما استحضار شبح الاضطراب الشعبي. كان الاضطهاد المنظم الأول هو طرد مجتمع الأغلبية السنية في إيران من قبل الصفويين مع بدايات القرن السادس عشر.

ظل المفهوم الإسلامي من دون تعديل حتى قام بعض المفكرين، في القرنين التاسع عشر والعشرين التاليين، تحت التأثير الغربي، بالدفاع عن حرية التعبير، والتسامح مع المعتقدات الأخرى، ومساواة الحقوق المدنية والسياسية لغير المسلمين.

على أي حال، لقد سببت أخيرا الانتهاكات السياسية والاقتصادية من الغرب، وخسارة الأرض لمصلحة إسرائيل، وتأثير القومية عدم تسامح لدى

المعتقدات الأخرى وهو أمر جديد على الإسلام. ولم يعد الموحدون من غير المسلمين يميلون إلى الحصول على امتياز الناس المحميين أيضا. ولم يكن غير المسلمين كلهم فقط مستثنين من الحياة العامة: فهناك دعوات بين بعض «الراديكاليين» حتى بالنسبة إلى المسيحيين واليهود من أجل إبادتهم باعتبار أنهم كفار.

من ناحية أخرى، كان التسامح الديني في أوروبا ممارسا أولا في الجمهورية الهولندية. وقد اقترح لوك(*) (كتب في ستينيات القرن السابع عشر) التسامح من أجل جميع البروتستانتيين. ويمكن مقارنة مكانة المنشقين في إنجلترا بعد ثورة العام 1689م بمكانة المسيحيين واليهود في الإمبراطورية العثمانية: فقد كان مسموحا لهم بالعبادة ولكن ليس بتسلم مناصب عامة. ولكن المنشقين كان في إمكانهم أن ينشروا آراءهم، وأن يصوتوا. وبفضل التنوير، كان التسامح مع جميع المذاهب قد تأسس في دستور الولايات المتحدة (1787م)، وبعد الثورة الفرنسية (1789م)، في أغلبية الدول الأوروبية. يجب أن تكون للمواطنين حقوق قانونية وسياسية متساوية بغض النظر عن معتقدهم الديني أو عدم وجوده. ومنذ ذلك الوقت فصاعدا كان في الإمكان إدارة الأمور السياسية مع بعض، أو من دون، العودة إلى أي مجتمع ديني. تم هذا بشكل أسهل لأن المسيحية الأصلية لم تقم بأي توصيات محددة حول التنظيمات السياسية، وتركت مجالا حيث يمكن لمبدأ أخلاقي عام غير مقدس أن يتطور.



(*) ولد جون لوك في سمرست بإنجلترا في العام 1632 ومات في إسكس في العام 1740م. اشتغل بالسياسة، وفر إلى هولندا. وفي منفاه كتب «رسالة في التسامح» باللاتينية ونشرها خلوا من اسمه في العام 1689م [المترجم].

2

الشرعية: الخلافة والدولة

عرف الإسلام مؤسسة شرعية واحدة فقط، هي أمة المؤمنين، وسلطة شرعية واحدة فقط، هي الخلافة (خلافة النبي صلى الله عليه وسلم). وقد سيطر حكام إقليميون آخرون (الأمراء: القادة، السلاطين: السلطات) على بعض المناطق لكن شرعيتهم اعتمدت على انتمائهم إلى المجتمع الإسلامي، ومن ثم، خضوعهم للخلافة، على نحو واضح أو ضمني. وقد شكل الشعب الإسلامي بكامله «عالم السلام (دار الإسلام)»، الذي كان يقابل «عالم الصراع»، شاملا جميع غير المسلمين ودولهم. وأعلن الإمبراطور البيزنطي أيضا أنه السلطة الشرعية الوحيدة في العالم، وكان من المفترض أن يعترف ملوك بلغاريا وصربيا وروسيا بسيطرته.

«استعمل الفلاسفة المسلمون أحيانا الكلمة «مدينة» (ترجمة للكلمة اليونانية polis: مدينة أو دولة) لأنهم اعتقدوا أن ما قاله أفلاطون حول المدينة الفاضلة يمكن تطبيقه على الخلافة»

المؤلف

كانت السلطة القضائية الشرعية المفروضة في أوربا الغربية، على أي حال، تخص عددا من التجمعات الإقليمية وحكامها (إنجلترا وفرنسا وقشتالة وغيرها). كانت هذه تنتمي إلى كنيسة واحدة وقد اعترفت بالسيادة الروحية للبابوية، لكن شرعيتها السياسية، على الرغم من أنها كانت مشروطة بانتمائها إلى الكنيسة، لم تكن، في نظر معظم الناس، مستمدة من ذلك المصدر. ولم تعترف هذه التجمعات، في أغلب الحالات، بالسلطة القضائية للإمبراطور الغربي. وبهذا المعنى، كانت علمانية وذات سيادة، بالإضافة إلى أنها كثيرة العدد.

حسبت هذه الدول الأوروبية (أو الكاثوليكية اللاتينية) الكثيرة العدد نفسها وبعضها البعض، إلى أقصى حد، مستقلة وذات سيادة، تعترف كل منها بشرعية الأخرى، وتدير علاقاتها بعضها مع بعض بوساطة الدبلوماسية والحرب والاتفاقات المتبادلة (معاهدات، تحالفات، وما شابه ذلك). وفي بعض الحالات، كان الوعي الوطني يضفي معنى عاطفيا على العضوية في التجمعات الإقليمية. وفي الشرق المسيحي كان هذا يتحسن بالهوية الوطنية للكنيسة نفسها في بلغاريا وصربيا وروسيا الأرثوذكسية. وفي الغرب، خصوصا بعد حروب ما بعد الإصلاح الدينية بين الكاثوليك والبروتستانتيين، يمكن للمرء أن يتكلم عن مجتمع عالمي من الدول. وكان ثمة تطور قابل للمقارنة قليلا في العالم الإسلامي عندما أصبحت إيران، في القرن السادس عشر، دولة شيعية، تفرض عقيدتها الدينية الخاصة، وأصبحت الإمبراطورية العثمانية تعد الدولة السنية العليا، وبطلة الجهاد ضد المسيحيين، وضمنيا (وبشكل واضح في النهاية) مقر الخلافة السنية.

مع أخذ أولوية الأمة والخلافة بعين الاعتبار، كان الأمر أصعب بالنسبة إلى الدول المنفصلة، والشعوب المنفصلة وحكامها في العالم الإسلامي بغية اكتساب نوعية الشرعية التي اكتسبوها في الغرب. كان العالم الإسلامي بكامله في العصور الوسطى تتداخل فيه الطوائف والأنظمة الصوفية والعلماء أنفسهم ومدارسهم الشرعية، بالإضافة إلى المسيحيين واليهود وغير المسلمين الآخرين، الذين قد لا تعني لهم حدود «الدولة» شيئا كثيرا. وكان الكثير من الناس، إن لم يكن أكثرهم، ربما يساوون أنفسهم إلى حد

كبير بالتجمعات العقائدية أو العرقية، كما فعلوا مع دولة معينة، وفي أغلب الأحيان إلى درجة أكبر. وكما عبر العظمة عن ذلك، «لم يكن ثمة مكان جرت فيه تجربة نظرية الملكية أو الدولة... لم تكن الكتابة الإسلامية حول السياسة في العصور الوسطى تحتوي على نظرية الدولة أو تشكلها» (1997: 89، 113). واليوم تعارض الطوائف الإصلاحية أو الراديكالية شرعية الدول المنفصلة بشكل عام، وكذلك على نحو أكثر الدول القومية ضمن الأمة. وفي الحديث عن العالم المعاصر، يقول بيرتراند بادي إن «أي ادعاء للسلطة الشرعية يجد أنه معرض للمناقشة من قبل أي رجل دين كبير السن على أساس فهمه الخاص... ومن غير المجدي، في الثقافة الإسلامية، محاولة اكتشاف صيغة محددة لفكرة السلطة الشرعية» (1986: 15-114).

أصول السلطة القضائية المفروضة والغاية منها

طور كل من العالم الإسلامي وأوروبا نظريات حول أصل السلطة المفروضة، سبب وجودها، ومبررها. ويجب أن نتذكر طوال الوقت أن ما كان في ذهن المسلمين هنا هو الخلافة، وما كان في ذهن الأوروبيين هو الدول.

استعمل الفلاسفة المسلمون أحيانا الكلمة «مدينة» (ترجمة للكلمة اليونانية polis: مدينة أو دولة) لأنهم اعتقدوا أن ما قاله أفلاطون حول المدينة الفاضلة يمكن تطبيقه على الخلافة. كان الشكل الذي اتخذته الحكومة الإسلامية، كما رأينا، محددا بالوحي، لكن الحاجة إلى حكومة مفروضة في المقام الأول، كما اعتقدوا، يمكن إثباتها بالملاحظة والمنطق وفق اعتقادهم. وهنا اختار المفكرون المسلمون بعض الأفكار من النصوص الفلسفية لليونان القديمة. كان للسلطة السياسية، كما ناقشوا، أصلها في الطبيعة الإنسانية. وبدأوا من ملاحظة أن البشر الأفراد لا يمكنهم الاعتماد على أنفسهم. إنهم يعتمدون على الآخرين حتى من أجل تلبية احتياجاتهم الطبيعية، لذلك وجب وجود تقسيم للعمل، فبعض الأفراد يقدمون الطعام، وآخرون الملجأ واللباس، وهكذا. وكما عبر ابن رشد عن ذلك، متتبعا أفلاطون على نحو مباشر تقريبا، إن المجتمع السياسي

ضروري بسبب الأشياء التي يحتاج إليها البشر «من أجل الحياة نفسها، مثل تخصيص الطعام، وتأمين أماكن السكن واللباس، والأشياء التي يتشارك فيها الإنسان بطريقة معينة مع الحيوانات» [1]. أي تقسيم العمل. وهنا كان ابن رشد يقف على أرضية مشتركة مع الفلاسفة المسلمين السابقين.

ولكن، بينما كان على البشر أن يعيشوا في المجتمع، فإنهم «معرضون بشكل فطري للكراهية المتبادلة»، وباعتبارهم مشاكسين وعدوانيين، فإنهم يتحاربون ويضطهد أحدهم الآخر [2]. وكما عبر الغزالي عن ذلك: «عندما يعيش الناس في المنازل والمدن وينفذون الصفقات بين بعضهم، فإن الاحتكاكات ستحدث حتما... وفي طبيعة الإنسان يوجد، بالإضافة إلى الحب، الكراهية والحسد والمنافسة. وتولد هذه الخصائص المشاجرة والخصومات» (في عثمان 1960: 194 - 195). كما لاحظ المفكرون المسلمون عنصرا فوضويا وغير منظم داخل الإنسان نفسه: حين يترك البشر وحدهم، فإنهم «لا يستطيعون السيطرة على طبيعتهم أو يقاومون رغباتهم» [3].

تشابهت هنا وجهة النظر الإسلامية حول الطبيعة الإنسانية مع وجهة نظر أوغسطين، ولاحقا، هوبز. وقد سبق أبو بكر الرازي (توفي في العام 925) هوبز بنحو جدّ مقارب حين قال إن «شخصا منعزلا في الصحراء... سيكون همجيا ومتوحشا وكريها» [4]. وتجدر الملاحظة أيضا بأنهم كانوا في هذه الفكرة أكثر تشاؤما من أفلاطون وأرسطو وأكثر الكتاب اليونانيين والرومان القدماء الآخرين [5].

جادل المفكرون المسلمون بأن البشر، نتيجة هذه المشاكسة الفطرية، يظلون في حاجة إلى انضباط اجتماعي: «إنه بالتدريب القاسي فقط، والتوبيخ الحاد في هذا العالم، والتهديد بعقاب رهيب في العالم الآخر، يصبح الرجال قادرين على مقاومة أسوأ طباعهم» (الجاحظ، في بيلات 1969: 63 - 65). واستنتجوا أكثر أن هذه النزعة الإنسانية تجاه الطمع والشهوة والصراع والمنافسة تعني أن الرجال يعتمدون من أجل بقائهم على قيد الحياة، للوهلة الأولى، ليس على الدولة، ولكن على القانون. وقد عكس هذا أولوية الشريعة في الفكر والممارسة الاجتماعيين الإسلاميين.

وكان أفلاطــون نفســه. في المقابل، قد رأى أن الانســجام الاجتماعي قد تحقق عبر العدالة، وهو ما عنى فيه كل شــخص يؤدي الدور الذي زودته قدراته به. ومع ذلك، فإن العدالة - بالنســبة إلى أفلاطون - قامت تقريبا بالدور المخصص من المســلمين للشريعة، وبالنســبة إلى المسلمين، طبعا، كانت الشريعة تجسد العدالة.

إن الحاجة إلى الحكومة تتبع ذلك، بما أن القانون لا يســتطيع القيام بدوره من دون حاكم يفرضه [6]. هناك بالتأكيد صلة بين إســناد الســلطة الشــرعية بسبب انتشار الصراع الإنســاني والرأي الفقهي التالي له بأنه حتى الشخص الذي يحصل على الخلافة بالقوة وحده يجب القبول به على أنه شــرعي (لاحقا، الفصل الرابــع). وإذا رأى المرء أن الحاجة إلى القوة المفروضة أمر أساســي جدا للبقاء الإنساني، فإنه على الأرجح سيقول إن أي حاكم أفضل من لا شيء.

مــع ضرورة وجود الحكام بشــكل عــام، على أي حــال، فقد اعتقد المسلمون أن الشكل المحدد للحكومة، وهو الخلافة، كان مفروضا من الله. وقد «رأوا أن الحالة الطبيعية قد وصلت إلى نهايتها بفضل التدخل الإلهي وليس بالفعل البشري. فالله برحمته أرسل نبيا مع قانون، ليضع سياسة» (كرون 2004: 263). كان هذا مختلفا عن هوبز وحتى عن أوغسطين. لأن هذين كليهما أســندا تأســيس الحكومة في رد على الفوضى إلى المبادرة الإنســانية، إما نتيجة للتنافس من أجل الســلطة (أوغسطين)، وإما كما ناقش هوبز، لأن الناس سيقومون بحساب عقلاني مفاده أنه من الأفضل لمصالحهم إيجاد دولة بســلطة مطلقة. وكان ثمة اســتمرارية أقل بين أي من هذه الحلول الغربية والوحي الإلهي، ووفقا لأوغســطين، فإن الشهوة الإنسانية للسلطة (libido dominandi) تحقق حلا جزئيا لأن أحد أسياد الحرب ســيخرج مترئســا ويفرض إرادته على البقية. بيــد أن هذا ينتج مجرد ســلام غير مســتقر. إن حــلا كاملا يكمن فقط فــي تحويل قلب الإنســان إلى محبة الله وإلى إخوته في الإنســانية [7]. وعلى عكس الحل الإسلامي، يتفادى هذا الحاجة إلى الإجبار بشكل عام (لكن المرء قد يرى هذا مثاليا جدا).

جرى تقديم الشريعة باعتبارها أفضل جميع الأنظمة القانونية الممكنة. وكانت متفوقة، ليس لأنها كانت تقمع الفوضى فقط، ولكن لأنها كانت توجه الناس إلى الله. وقد اتفق أن الحقيقة المتعلقة بالله هي أفضل ضمان للسلم الاجتماعي: فالقوانين البشرية العادية غير كافية لردعنا عن الجريمة، والمطلوب هو قانون يصدر بناء على سلطة الله (وبالتالي عبر نبي) مع تهديد بعقاب أبدي [8]. كان ينظر إلى الشريعة، طبعا، على أنها منزلة إلهيا، وكانت فوائدها الاجتماعية تعد دليلا مؤكدا. وبنظر العلماء النظريين المسلمين، إذن، كانت الشريعة هي التي تضطلع بالدور المركزي في المحافظة على الانضباط الاجتماعي الذي عزاه المفكرون الغربيون إلى الدولة.

لذلك كان هذا هو الأساس الفلسفي لعلم التشريع والنظرية السياسية الإسلاميين. لقد ثبتت الحاجة إلى الخلافة لأن القانون لا يمكن العمل به من دون إجبار. وكانت الخلافة هي السلطة الشرعية الوحيدة. وعلى الرغم من عدم قدرتها الشاملة، فقد كانت تشبه دولة غربية حديثة (وفقا لتعريف تقليدي ولو أنه باطل الاستعمال الآن) في امتلاك احتكار الوسائل الشرعية للإجبار، بمعنى أن لا أحد يفترض أن يعاقب أو يحارِب من دون موافقة الخليفة. كان مجالها التشريعي، على أي حال، محدودا بالمكانة المقدسة للشريعة. وعلى عكس أي دولة غربية، كانت هي السلطة الشرعية الوحيدة والفريدة من نوعها.

دخل هذا الرأي عن أصول السلطة المفروضة والغاية منها في تيار الفكر السائد حول القانون والسياسة في العالم الإسلامي. وأصبح جزءا من العقيدة الإسلامية، وكان غالبا ما يقتبس في كل من الوثائق الرسمية والأدب الشعبي (العظمة 1997: 117، كرون 2004: 259-260).

كان يوجد، مع هذا، بضعة مفكرين مسلمين أوائل تبنوا الرأي بأن الطبيعة الإنسانية تتطلب في المقام الأول سلطة مفروضة قوية. وصل هذا على نحو طبيعي إلى الشيعة، لأنهم كانوا يؤكدون أهمية القائد (الإمام). ذكر هذا القاسم بن إبراهيم (الذي توفي في المدينة، 860): «إن الرغبة في الجنس والطعام مغروسة في البشر، وإذا لم يكن هناك شخص ما لتحديدها وكبحها، فإن الناس سيحارب أحدهم الآخر

لإرضاء رغباتهم، وبذلك سـيدمر العالم... إن الناس بحاجة إلى مرشد يعلمهم هذه الحدود، وهذا المرشـد هو الإمـام [9]. جادل بعض المعتزلة (مدرسة «أنصار التفسـير العقلاني للعلوم الدينية» في بداية الإسلام، كرون 2004: 65-69)، أيضا انطلاقا من دليل الصراع البشـري مباشرة الحاجة إلى إمام. وقد تبع الجاحظ وصفه للمشاكسـة البشرية بالقول: «لذلـك من واجبنا أن نوجد قائدا فـردا [إماما]... لقد خلق الله العالم وسـكانه هكذا... بحيث يكونون أفضل حالا مـع قائد فرد» [10]. ووفقا للماوردي، من جديد، إن النظام الاجتماعي والسياسي يستند إلى، أولا، «دين راسـخ، حيث تكون عواطف الإنسان مضبوطة»، ثانيا، «حاكم قوي (سـلطان)... لأنـه لا الدين ولا المنطق يكفيـان وحدهما لمنع الناس من ارتـكاب الخطأ أو الظلم، ما لم يكونوا مجبرين بالسـلطة العليا لحاكم قوي»، وثالثا «العدالة» (في بلاك 2001: 86).

اقترب المفكرون المسـيحيون فـي الغرب أيضا مـن الأفكار القديمة لتبرير السـلطة المفروضة، لكن الأفكار التي اقتربوا منها كانت - إلى حد ما - مختلفة عن تلك التي اعتمد عليها المسلمون. كان لديهم، طبعا، حجة أوغسـطين بأن الدول نشأت من الشـهوة إلى السلطة: الملك هو الشخص الذي ينجح أكثر من غيره في السيطرة على الآخرين، لكن هذا على الأقل يجلب سـلاما وأمنا من نـوع مـا (CD 15 .4 .19 .12 .1-2)، ويبدو أن البعض في أوروبا كانوا يعتقدون أن السلطة مستمدة من الله بقوة السيف (قيل إن الحكم الملكي الألماني، الذي أسسـه هنـري الأول العام 910، «لم يورثه له أبوه، بل اكتسبه بنفسه ومنحه إياه الله وحده»: مقتبس من لايسر 1982: 11 n.).

كان رأي أوغسـطين، كما رأينا، يشـبه رأي المفكرين المسـلمين، ولكن فقـط إلـى درجة أن نوعا واحدا من السـلطة الشـرعية - الدولة - كان ينظر إليه بوصفه نتيجة للصراع الإنسـاني. وهـو بالتأكيد لم يكن يتعلق بالسلطة الدينية للكنيسـة وقادتها، التي أسسها المسيح عليه السلام، ولم تتضمن سـلطة مفروضة (مباشرة على الأقل). كذلك، كما ستظهر الثورة الغريغورية، كانت أي دولة مسـيحية متصورة بهذه الطريقة ذات شـرعية

أقل بكثير من الخلافة الإسـلامية (أو حتى السلطنة). فهي لم تستند إلى الوحي الإلهي. إذ كانت ثاني أفضل مؤسسة، ولذلك من الأسهل أن تخضع للسـلطة الأخلاقية للكنيسـة، التي مثلت النوع المتفوق للتنظيم والسلطة البشـريين، المسـتندين إلى الخدمة والحب، اللذين أسسهما المسيح عليه السلام نفسه. وفي الحقيقة يمكن استخدام رأي أوغسطين، كما جرى مع غريغوري السـابع، لإضعاف الثقة بالملكية عموما: كانت الملكية تستند إلى الغرور الإنسـاني (الخطيئة الكبرى)، والكنيسة إلى الخير الإلهي (illam superbia humana repperit، hanc divina pietas instituit : ريغ. 295، 552، انظـر لاحقـا، صفحة 136). لـم يكن لدى الدولة الأوغسـطينية، بالنسبة إلى المسيحيين، مطالبة عميقة بالسلطة الحقيقية.

لكن هذا كان بعيدا عن الحجة الوحيدة التي اسـتخدمها الأوروبيون لتبريـر الحكم. إلى جانب الرأي الأوغسـطيني حول أصـل الدول، كان الغــرب مطلعا أيضا على الفكرة الرواقية بأنه يجب البدء «بدولة طبيعة» مقنعـة على نحو تام، ومثالية بعدة طرق، حيث يكون الجميع فيها أحرارا متساوين، وأن دولة الطبيعة، على الرغم من أن البشر قد فسدوا منذ ذلك الحين، كانت تشـير بشكل ما إلى نوعية السلطة المناسبة أكثر لطبيعتهم. وكان هــذا الرأي غير معروف لدى المسـلمين ومهملا من بيزنطة. ولكن في الغرب قال القديس أمبروز (رئيس أساقفة ميلانو ومعلم أوغسطين، توفي العام 397م) إن الطيور في الطبيعة، مثلا، تشارك في كل من العمل وعائداتــه، «مثل جمهوريــة قديمة أو مدينة حرة»، من دون اسـتعباد أو شهوة للسلطة. وقال أوغسطين أيضا «إن الحكام الأوائل كانوا رعاة أمناء للرعية وليسـوا ملوكا للبشــر، لذلك يمكن أن يقارن الله ما يتطلبه نظام المخلوقـات مع ما يفرضه العقاب على خطايانـا (quid postulet ordo creaturarum، quid exigat meritum peccatorum)» (15. 2. 14. CD 14. 28. 1. 19).

نشــر هذا الرأي البابا غريغوري الأول (حكم بين العامين 604-594)، وهو راهب سابق، من أجل بناء ما يمكن تسميته بشكل صحيح رأيا مسيحيا حول الدولة. «لقد جعلت الطبيعة البشر كلهم متساوين (omnes homines

(natura aequales genuit)»، لكــن الناس يختلفون في الجدارة، وبالتالي، في المرتبة. وتنشــأ الاختلافات أيضا من الرذيلة، لكن هذه يصححها الله، لذلك فإن من هم أكثر تقدما على طريق الحياة يحكمون الآخرين (كما في دير، ربما). وبكلمة أخرى، إن هيمنة البشــر على البشر، التي كانت تنجم عن الحقد البشــري والتي رأى القديس أوغسطين أنها النموذج الطبيعي في العالم غيــر المثالي («الخاطئ») الذي نعيش فيه – والذي فكر العلماء النظريون المســلمون أنه حتمي – ليســت العلاقة المحتملــة الوحيدة بين الحكام والمحكومين.

طبق البابا غريغوري هذا الرأي حول السلطة في الكنيسة على الدول. وقارن أوغسطين إجبار الدولة مع الإقناع اللطيف (consilium) المستخدم فــي مدينة الله الســماوية، والموصى به من أجل الكنيســة. لكن غريغوري تجــاوز ذلك، مقترحا أن على الحكام المســيحيين تقليد مثال العلاقة بين الأساقفة ورعاياهم في المجتمع المسيحي:

> حين يكون الرجال المقدسون مسؤولين، فإنهم لا يفكرون في ســلطة المرتبة الدينية ولكن في مســاواة الحالة (تعبير اســتعمله لاحقــا روســو ودو توكيفيل)، وتكمــن فرحتهم فــي إفــادة النــاس (prodesse) وليس الســيطرة عليهم (praeesse). إنهم يعرفــون أن آباءنا القدماء كانوا يذكرون على أنهم رعاة للرعية بدلا من ملوك للبشــر. (مقتبس من ريديليت 1981: 464–465).

كان هذا تبشيرا مسيحيا قويما. ولكن كان فيه التضمين الثوري نوعا ما بأن الدول يمكن أن تعمل وفقا للمعايير المسيحية. تلاءم هذا مع رأي شيشرون (الرواقي بالمعنى العام) حول كيفية ظهور الحكومة ولأي شيء هي. كان شــيء ما من المفهوم الجمهوري للحكومة قد تسرب فعلا إلى الكنيسة. واستطاع المواطنون والمفكرون السياسيون في أوروبا المتحولة إلى المسيحية ملاحظة أن المجتمعات السياسية ليست مجرد تعبير عن «المدينة الدنيوية» لأوغســطين، التي يسيطر عليها حكامها، ولكن بأنها قادرة على الحكم بواسطة التشاور (consilium).

كانت نظرية شيشرون التوافقية حول أصل المجتمع والحكومة قد فسرها ألكوين أوف يورك (730 تقريبا -804)، وهو مستشار لشارلمان. إن العقل والخطاب البليغ (oratio)، كما قال ألكوين، معيدا صياغة قول شيشرون، هو الذي يجمع البشر، ويحول الهمج إلى أناس محترمين [11]. لقد بدأنا على شكل همج من دون دين أو أخلاق. لكن تقدم «رجل عظيم وحكيم»، أدرك أن الطبيعة الإنسانية يمكن أن تتحسن بالتعليم. وحول هؤلاء البشر الهمج إلى مجتمع واحد، بحيث يمكنهم أن يعيشوا حياة مسالمة ومفيدة وشريفة. وقد عارضوا في بادئ الأمر، لكنهم تحولوا بعقله وفصاحته: عبر «حكمة الحديث» اقتنع البشر بترك عاداتهم السيئة وتبني طريقة أكثر تطورا وتعقيدا للحياة (كارليل 1962: (i. 211 وقد ظهر الحكام ليس من أجل تفادي الكارثة بقدر ما هو من أجل توجيه الناس إلى أمور أفضل، وتقدم الحضارة. والحاكم يأتي بالاتفاق العام ويقود بالإقناع. وقد استعمل المقطع نفسه العام 1439 لدعم حق مجلس عام في خلع البابا [12].

أرضى هذا الإناسية المسيحية، وبخاصة منذ القرن الثاني عشر فصاعدا. وكان يشير ضمنا إلى أن الترتيبات السياسية تخضع إلى تخطيط إنساني، ويمكن بذلك أن تتحسن. وقد اقترح حكومة توافقية، حيث يؤسس القيادة رجال أخيار يستخدمون مهارات الإقناع، وحكومة تعمل بالقانون بدلا من الإجبار. وكانت، لذلك، أكثر توافقا مع حكومة ذات مجلس شيوخ وبرلمان من الملكية المطلقة. وفي الحقيقة، كانت دول المدن الجديدة في أوروبا تحب النظر إلى نفسها بوصفها مؤسسات أخوية تستند إلى المصالح العامة، تحكمها المشورة والموافقة. شجع عصر النهضة فكرة سمو خدمة المرء لأرض أجداده (patria)، والموت من أجلها. وعزز نقل علم السياسة لدى أرسطو من بيزنطة، حيث كانت مهملة أيضا، إلى الغرب فكرة الدولة هذه بوصفها وحدة ضرورية للحياة البشرية الاجتماعية الطبيعية. وبرأي أرسطو، يعد البشر اجتماعيين بصورة طبيعية لأنهم، بعكس الحيوانات الأخرى، يمكنهم أن يتكلموا، ويملكوا إحساسا بالصواب والخطأ، ولديهم رغبة طبيعية في صحبة

بعضهم بعضا (السياسة 1. 1، 1253). وكما اعترف الفلاسفة المسلمون منذ القرن التاسع، فإن تركيب الجسم والعقل البشريين يتطلب تعاونا اجتماعيا، كما يتطلب المجتمع الناتج حكومة.

لكن المفكرين الأوروبيين منحوا تراثهم الكلاسيكي التفاتة مختلفة عن التي منحها الفلاسفة والمشرعون المسلمون لتراثهم. فهم لم يؤكدوا دور الصراع، لكنهم تبنوا في الجزء الأكبر وجهة النظر التوافقية حول الأصول الاجتماعية، وحول الحكم في المجتمع الآن. وتبنى الأرسطويون الأوروبيون في العصور الوسطى وجهة نظر حول الطبيعة الإنسانية أكثر تفاؤلا من الفلاسفة المسلمين، عاكسين هنا الاتجاه الذي وضعه أوغسطين. وقد أكدوا أن الحياة الأخلاقية والثقافية لها أسسها في الطبيعة الإنسانية، وبشكل متطابق وضعوا تأكيدا أكبر على دور الدولة في التعليم الأخلاقي. وقد قال البعض إنه يمكن وجود دول قانونية حتى بين الوثنيين.

كانت العلاقة بين الطبيعة والحياة الطيبة في الثقافتين قد انعكست في اتجاهاتها الآن. كان المسلمون هم الذين أكدوا الآن الاعتماد غير المشروط للبشر على الوحي الإلهي، كما فعل أوغسطين. كان المجتمع السياسي قانونيا بالنسبة إلى المسلمين مادام يتقبل مهام الخلافة، أي المهام الدينية عموما والإسلامية بشكل محدد. ولم يكن واردا طرح سؤال حول وجود دولة ذات شرعية خارج الإسلام.

كانت الفكرة الأرسطوية حول إمكانية وجود مجتمع دنيوي ذي معنى أخلاقي لكنه ليس كنيسة ذلك الشيء الذي فرق بين ما هو أوروبي وما هو إسلامي في الفكر السياسي. وحين وضع هذا بلغة أحدث، يمكن للمرء أن يقول إن النظرية السياسية المتبناة في العالم الإسلامي كانت هوبزية (*) على نطاق واسع: إن البشر في حاجة إلى سلطة مفروضة بسبب حاجتهم الدائمة إلى الأمن ضد المحاولات الأنانية الحتمية الآتية من الآخرين. وكانت وجهة النظر المتبناة في العالم الأوروبي لوكية (**) بصورة عامة: أقام البشر السلطة السياسية نتيجة تصوراتهم حول أفضل طريقة لتحقيق مصالحهم العامة.

(*) نسبة إلى الفيلسوف الإنجليزي توماس هوبز السابق الذكر. [المترجم].
(**) نسبة إلى الفيلسوف الإنجليزي جون لوك السابق الذكر. [المترجم].

ربما كانت وجهة النظر الأوغسطينية - الهوبزية مناسبة لسكان مكونين من تشكيلة مجموعات دينية وعرقية أكثر مما كانت حكومة تعتمد على شعور الوفاق لدى السكان. بهذه الطريقة استطاعت الحكومات الإسلامية أن تحتوي الثقافة السياسية المتطرفة البديلة للقبائل (البداوة لابن خلدون)، التي مضى عليها وقت طويل منذ استئصالها في أوروبا (ما عدا المرتفعات الإسكتلندية). في هذا المجال، كان ذلك متفقا مع وجهة نظر أوكشوت حول أدنى دور للدولة، وهو لم يهدف إلى تمثيل وجهات النظر ولكن لمنع الجريمة. لذلك يمكن أن يحتوي على تنوع. وحين نقارن الإمبراطورية العثمانية بالدول الأوروبية قبل القرن الثامن عشر، نجد ديموقراطية أقل ولكن تسامحا أكثر.

مارسيليوس أوف بادوا وابن رشد

كان مارسيليوس أوف بادوا [*] (1275/1280 - 1342/1343) هو الذي قدم الحجة «الهوبزية» التي كانت سائدة بين واضعي النظريات المسلمين إلى الغرب. (القنوات التي ربما اتصل مارسيليوس عبرها بالأفكار الإسلامية نوقشت في الملحق.) ويبدو أن الحملات الصليبية (هيلنبراند 1997) قد أنتجت تبادلا محدودا جدا للأفكار السياسية، وربما يكون هذا غير مستغرب. من المعروف جيدا أن تبادل الأفكار الفلسفية والعلمية كان في أوج نشاطه خلال هذا الوقت تماما تقريبا على خط صدع إسلامي - مسيحي آخر، في الطرف المقابل من البحر المتوسط [13]. وستجري المناقشة هنا أن هذا التبادل قد امتد إلى جانب حاسم من جوانب الفلسفة السياسية.

إن سبب وجوب عيش البشر في دولة (civitas)، وفقا لمارسيليوس، هو أنهم «مكونون بالولادة من عناصر متضادة (homo nascitur compositus ex contrariis elementis)». في المجتمعات البشرية «ثمة نقاشات ونزاعات ثارت ويمكن، إذا لم تنظم بمعيار للعدالة، أن تسبب الحروب».

(*) عالم إيطالي، درس الطب وأتقن فنونا عدة، وكان شخصية سياسية بارزة في القرن الرابع عشر. وتعد رسالته «المدافع عن السلام» أهم رسالة سياسية ثورية تكتب في العصور الوسطى. [المترجم].

لذلــك، فإننا في حاجة إلى «قاعدة للأفعال العادلة، ووصي أو صانع (لمثل هــذه القاعدة)»[14]. وبكلمة أخرى، إن المجتمع سـيتمزق ما لم يكن لدينا قوانين وقضاة وشرطة. وهذا يشبه نقاش المفكرين المسلمين تماما تقريبا. إن التشــابه بين مارسيليوس والغزالي مثير للانتباه على نحو خاص. لكن، وفق الدليل المتوافر، لا تتوافر طريقة لمعرفة إذا كان مارســيليوس قد أخذ هــذا من الغزالــي، أو أنهما كليهما أخذاه من مصدر مشــترك، أو أن كلا منهما فكر فيه بصورة مستقلة.

إن وجهة النظر الخاصة هــذه لأصول الدولة، على رغم أنها يمكن أن تكون مســتنتجة من أوغســطين، كانت غير عادية في أوروبا آنذاك. وفي الإشــارة إلى الصراع بوصفه الخاصية الأساسية للمجتمع البشري، وأنه يجعــل أمر وجود الحكومة ضروري تماما، فإنه يكرر النظريات الســائدة في العالم الإســلامي. وقد كان طريقة مألوفة لجعل الدولة شــرعية بين المسلمين ولكن ليس حتى ذلك الوقت في الغرب.

ربما كانت جوانب أخرى من مناقشة مارسيليوس حول أصول الدولة قد تأثرت بالفلاســفة المســلمين[15]. إن الفارابي (870 تقريبا – 950) وإخوان الصفــا (كتبوا من العام 900 – 965) وابن رشــد (1126 – 1198)، كلهم في اتباعهــم أفلاطون، قد لاحظــوا أن الناس لديهم مواهــب طبيعية مختلفة. وأضــاف الفارابي «أن الناس ينتمون إلى جزء معين ليس بطبيعتهم الفطرية وحدها بــل بالعادات الطوعية التي يكتســبونها، مثل الفنون وما يشــبهها» (CV 233-235). واســتنتجوا من هذا «أن كل إنســان في المدينة (يجب أن يقوم بالعمل المخصص له في الطبيعة بأفضل طريقة يســتطيعها» (كما عبر ابن رشد عن هذا: CPR 5-7). وعلى غرار ذلك، كتب نصير الدين الطوسي (1201-1274): «لقد تطلبت الحكمة الإلهية وجود تفاوت في المطامح والآراء، بحيث يرغب كل شــخص في عمل مختلف، ويكــون بعضهم نبلاء والآخرون وضيعين، في الممارسة التي تجعلهم مبتهجين وقانعين» (1964: 189).

إن تقســيم العمل هو الذي يجعل من الضروري للبشــر أن يعيشوا في مجتمعات كبيرة[16]. وقد قال كل من الفارابي وابن رشد إن المجتمع، نتيجة هذا التقســيم الضــروري للعمل والتنوع الطبيعــي المصاحب للمواهب بين

البشـــر، يتكون من مجموعات مهنية. هـــذه المجموعات هي الأجزاء المكونة للدولة. وهي تظهر قبل الدولة نفســـها، وهي أيضا بشـــكل منطقي سابقة للدولة بمعنى أنها كانت ستوجد سواء أكان البشر مشاكسين أم لا [17]. وهي الأجزاء العملية للدولة.

على غرار ذلك، قال مارســـيليوس إن المجتمع ضروري لأن البشـــر «ولـــدوا عراة وعزلا من الســـلاح» (كما عبر أفلاطـــون عن ذلك أيضا (بروتاغوراس 321م تقريبا) – ربما مقتبسا من السفسطائي بروتاغوراس نفسه، هذا المقطع لم يستعمله العلماء النظريون المسلمون)، لذلك فإننا نحتاج إلـــى مهارات الآخرين وإلـــى تنوع في الحِرف مـــن أجل البقاء بأي شـــكل. كذلك قال مارســـيليوس إن تقسيم العمل يؤدي إلى تقسيم المجتمع ضمن مجموعات مهنية (أدوار)، وأن هذه هي الأجزاء المشكلة للدولة، فقد كان الأوروبي الأول الذي يقول هذا، مع أن هذه الفكرة كان يمكن اســـتنتاجها من دور اتحادات الحِرفيـــين في دول المدن الأوروبية (بلاك 2002).

مـــن المغـــري افتراض أن مارســـيليوس أخـــذ الفكرة من ابن رشـــد والفارابـــي، بالإضافة إلى أنه قد تأثر ببيئتـــه المدنية. لكنه في الحقيقة يستشـــهد بكتاب أرسطو، «السياســـة» (الجزء 7. 1328 b)، حيث توجد فكرة مماثلة، وهي تشير إلى الفئات المحددة للمجموعة المهنية التي أشار إليهـــا أرســـطو، هنا وفي مكان آخـــر [18]. لم يكن هـــذا الجزء من عمل أرســـطو معروفا لدى المسلمين، فقد اســـتخدموا الفئات المشار إليها في «جمهورية» أفلاطون. من ناحية أخرى، هذه المجموعات، إذا حكمنا عليها وفق مكانتها في حجة مارســـيليوس، فإنها تؤدي دورا أساســـيا وتشكيليا في تركيب الدولة أكثر مما فعلت لدى أرســـطو. كان مارسيليوس يرى أن الدولة تتكون على نحو أساســـي مـــن مجموعات مهنية منفصلة، لأن كلا منها ضروري بالضبط من أجل «الحياة الملائمة». وعلينا ربما أن نستنتج أنـــه كان يدمـــج أفكار كل من الفارابي وابن رشـــد من ناحية، وأرســـطو مـــن ناحية أخرى. وقد اتفق أن كتاب ابن رشـــد «تعليـــق على جمهورية أفلاطون» أصبح متوافرا أخيرا في أوروبا بترجمة عبرية (انظر الملحق).

واحتمال أن مارسـيليوس كان يقترب من ابن رشـد في هذه الفكرة قد عزز إلى درجة أكبر بطريقة أخرى، وهي أن مناقشة الأجزاء المهنية، عند المؤلفين كليهما، تسبقها مباشرة مناقشة الفضائل [19].

إن الحاكـم الأعلى، الذي يدعوه مارسـيليوس بـ «المشـرع الإنسـاني (legislator humanus)» - تعبيـر يذكـر ثانية إلى حد ما بالفارابي - هو الذي يقرر مـن الملائم لتلك المهمة في المجتمع، وهـو الذي يقرر عضوية المجموعـات المهنية المختلفـة، وهذه المجموعات المهنيـة، كما رأينا، تؤلف اللبنة التي بدورها تشـكل الدولة. وعند ترسـيخ هذه الأفكار فقط يصل مارسـيليوس إلى فكرة الحاجة إلى القانون والتشريع والحكومة، فقد كان مارسيليوس، مرة أخرى، الفيلسوف الأوروبي الوحيد من العصور الوسطى الذي رأى أصل الدولة وتركيبها بهذه الطريقة (بلاك 2002: 86-95).

اعتقد كل من الفارابي وابن رشـد أن المشـرع هـو الذي يحدد للأفراد وظائفهـم ومجموعاتهـم التراتبية. «إن حاكم هذه الدولة [المثالية] سـيكون سـبب نهوض المدينة وأجزائها، وسبب وجود العادات الطوعية، ووضعها في المراتب الملائمة لها، وكما قـال الفارابي [20]. كان هذا متفقا مع «جمهورية» أفلاطون. افترض تفسـير الفارابي لأفلاطون هنا بصيرة خاصة من جانب الحاكم تجاه كفاءات الناس الفطرية، من النوع نفسه الذي يمكن لنبي أو إمام شيعي أن يمتلكها. وبالطريقة نفسها، يذكر مارسيليوس أن الحاكم التنفيذي (pars principans)، على سـلطة المشرع الإنساني (الملك)، هو الذي يؤسس للمجموعات الخمس الأخرى. ومن المفترض أن أحد أسباب قول مارسيليوس لهذا كان أن الحاكم العلماني يمكنه أن يقرر من الذين سيصبحون كهنة. وبما أن أجـزاء فقط من كتاب «جمهوريـة أفلاطون» كانت معروفة في أوروبا في عصر مارسيليوس، فمن المحتمل، إذن أخذ هذه الفكرة من أي مصدر أدبي، فإن ذلك سـيكون من الفلاسفة المسـلمين. يشير مارسيليوس أيضا إلى دور «النبوءة (oraculo)» في تشـكيل أجزاء الدولة، وبخاصة الكهنة [21]، ويمكن أن تكون هذه إشارة إلى النبي - المشرع عند الفارابي.

يمكن أن يكون الفارابي وابن رشـد ومارسـيليوس جميعا قد استمدوا رأيهم حول أهمية المجموعات والفئات المهنية من ملاحظة المجتمعات التي

عاشوا فيها. ولكن تجدر الملاحظة، أنه بينما كانت الاتحادات الحِرفية في مدن أوروبية عدة تشارك بصفة مجموعات متحدة في حكم المدينة، لم يمنح مارسيليوس الحِرف أي دور دستوري في الدولة. ويوحي هذا أيضا بأنه كان يتابع، على الأقل في هذه الفكرة، الفلاسفة المسلمين بدلا من متابعة المجتمع الذي حوله.

ذكر مارسيليوس، مرة ثانية مثل الفلاسفة المسلمين، أن الصراع يمكن التغلب عليه أولا بواسطة القانون، وعلى نحو ثانوي فقط، عن طريق الحاكم. وقد قال الأوربيون بشكل عام إن البشر هم الذين يوجدون الحاكم، وتأتي القوانين لاحقا. كانت هذه أيضا وجهة نظر هوبز: إن الصراع يثبت الحاجة، في بادئ الأمر، إلى السلطة المفروضة للحاكم، الذي لديه بعدئذ السلطة لتشريع القوانين.

كان هدف مارسيليوس هو تغيير العلاقة بين الدولة والكنيسة، والبابا والإمبراطور. وقد أوكل السلطة ذات السيادة في الشؤون الدينية إلى «مجتمع المؤمنين (universitas fidelium)»، الذي هو بذلك «المشرع الإنساني المؤمن من دون رئيس». إن «مجتمع المؤمنين، Universitas fidelium» هو إلى حد ما ترجمة «للأمة» كما يمكن للمرء أن يتوقع. إن النزاعات حول علم اللاهوت، بحسب وجهة نظر مارسيليوس، سوف تحل ليس عن طريق البابوية ولكن بواسطة المجالس العامة، وهذه تشرع قانون الكنيسة أيضا. ويمكن لمجتمع المؤمنين، وفقا لمارسيليوس - وهناك فرضية قوية بأنه سيفعل ذلك - أن يفوض سلطة فرض هذه القرارات إلى الإمبراطور.

بالإضافة إلى ذلك، ربما كانت رؤية مارسيليوس العامة للدولة والكنيسة فردية بالنسبة للغرب، لكنها تتضمن فعلا آثارا مهمة جدا للنموذج الديني الإسلامي. ترى جينين كويليت تشابها بين الدور الموكل على الحاكم عند الفارابي، و«دور الحاكم (pars principans)» - السلطة التنفيذية، سواء أكان الإمبراطور أم القناصل - كذلك عند مارسيليوس (1979: 108، 112، 123). ومن المحتمل أن مارسيليوس قد تأثر بالنظرة الإسلامية تجاه العلاقة بين الوحي والفلسفة (كويليت 1979: 94-96، 104-105). واستخدامه

لأرسطو، من ناحية أخرى، وفقا لكويليت، عرضي ومتفكك وليس دقيقا دائما. وتستنتج كويليت، على نحو صحيح كما أعتقد، أن كتاب مارسيليوس «المدافع عن السلام» يحمل أثر الفارابي وابن رشد بدلا من أرسطو.

وهذا لا يوحي بأن مارسيليوس كان مسلما مستترا، أو أنه كان يحاول تحويل أوربا الغربية إلى حكومة دينية على الطراز الإسلامي. إن إمبراطوره ليس خليفة، مع أننا يجب أن نلاحظ أنها كانت مهمة السلطان - الخليفة فرض قرارات العلماء، وأنهم، مثل رجال الدين لدى مارسيليوس، كانت لديهم سلطة قضائية ولكن ليست تنفيذية. كان هناك تشابه أيضا بين الدور الذي أراد مارسيليوس إعطاءه للإمبراطور ودور الإمبراطور البيزنطي في شؤون الكنيسة، ولكن لا يوجد دليل آخر على أن مارسيليوس تأثر ببيزنطة.

على أي حال، من المعقول جدا أن معرفته الطرق المنهجية الإسلامية في فهم هذه القضايا منحته شيئا للتفكير فيه. إن الطريقة التي تحدث بها مارسيليوس عن مجتمع المؤمنين، والمشرع (وربما حتى استخدامه للإجماع) كلها توحي بمعرفته الأفكار الإسلامية [22]. ومع أخذ الذكاء العام عند مارسيليوس، لن يكون مفاجئا إذا وجدت لمسة من السخرية هنا.

في هذه الحالة من اللافت للنظر أكثر أن مارسيليوس انطلق - جزئيا على أساس هذه المقاطع خصوصا - في تطوير إحدى أقوى الحالات التي جرت إطلاقا بأن القوانين تستمد سلطتها من «الشعب أو مجتمع المواطنين، أو دورهم الأهم عبر اختيارهم (electionem) أو إرادتهم التي سيتم التعبير عنها بالكلمات في الجمعية العامة للمواطنين» (DP، صفحة 49). تنتخب هذه الهيئة الحاكم التنفيذي وقد تصححه أو تخلعه (DP 1. 14). لم يكن ثمة أدنى شيء إسلامي حول هذا كله، بل كان يعكس، بالأحرى، جمهوريات المدن الإيطالية حيث نشأ (روبنشتاين 1965).

وهذا يعزز الرأي أن مارسيليوس استخدم الأفكار الإسلامية، ليس باعتبارها نموذجا يتبع، ولكن باعتبارها آجرا يبني به نظريته الخاصة، وهو لم يحسب النموذج الإسلامي شيئا يجب تقليده إلا عندما كانت لديه أسباب أخرى خاصة به للقيام بذلك.

عنـد مارسـيليوس، كما سـنرى، وعنـد دانتي (*) (كتـب قبل بضع سـنوات)، نجد اثنين من المفكرين السياسيين الأكثر أصالة في تلك الأيام واللذين يسـتخدمان كما يبدو الحجج الإسـلامية لغاياتهما الخاصة، لم يكن لأي منهما، في الحقيقة، تأثير في عصره، وما قالاه لم يؤثر في مسار الفكر السياسـي الأوروبي. وقد لفتا كلاهما اهتمـام العلماء المعاصرين لأن بعـض ما قالاه كما يبدو ظل وثيق الصلـة بالموضوع عبر القرون. إن المنظر السياسي الأصيل الآخر في بداية القرن الرابع عشر، الذي عكست أفكاره بشـكل أكثر مباشـرة الثقافة السياسـية الغربية في كل من ذلك الوقت والقرون التالية، هو وليم أوف أوكهام، وهو بالتأكيد لم يكن متأثرا بالفكر الإسلامي.

كان لوجهـات نظر مارسـيليوس حول السـلطة الدينية والسياسـية تأثير فـوري قليل. تعرض كتابـه «المدافع عن السـلام» للإدانة باعتباره هرطقـة، وقرأه القليلـون جدا، والذين فعلوا ذلك كانـوا مهتمين به فقط من أجل مناقشـته الأصيلة جدا أيضا حول السـلطة في الكنيسة. خلال زمن الإصلاح، ربما كان «المدافع عن السـلام» قد اسـتهوى بعض الملوك الأوروبيـين، الذين كانت منزلتهـم الدينية تتلاقى مع منزلة السـلطان - الخليفة (سابقا، الفصل الأول). وقد ترجم إلى الإنجليزية (**) واستخدمه هنري الثامن وتوماس كرومويل (422 CMPT).

هل قرأ هوبز مارسـيليوس؟ لقد كانت آراؤهما حول أسـاس سـلطة الدولة متماثلة جدا. وبالتأكيد، كان نقاش هوبز مستندا بصورة أكبر بكثير إلى الفيزياء وعلم النفس. ولكن، على الرغم من جميع الأبحاث حول هوبز، يظل هذا السـؤال بلا جواب [23]. ربما لم تكن ثمة طريقة لاكتشاف ذلك، لكن هذا بعيد عن التصديق. إن نظرية هوبز حول الدولة تعد بشـكل عام نقطة حاسمة في تطور الفكر السياسي الغربي الحديث، ويبدو أن طريقته في رؤية الدولة وصلت أولا إلى أوروبا من العالم الإسلامي.

(*) الإشارة هنا إلى كتاب دانتي «الملكية» الذي يفصل فيه بين الدولة العلمانية والسلطة الدينية. ويتابع مارسيليوس هذا التقليد بعد سنوات في كتابه «المدافع عن السلام». [المترجم].

(**) في العام 1535 قام السيد توماس كرومويل وزير الملك هنري الثامن بتمويل وليام مارشال ليترجم «المدافع عن السلام» إلى الإنجليزية كي يعطي دعما فكريا للسلطة الملكية. [المترجم].

مسؤوليات الخلافة والدولة

حـــدد الفقهاء المســـلمون مثل المـــاوردي، والمستشـــارون الملكيون مثل نظام الملك، والفلاســـفة مثل ابن ســـينا واجبات الخليفة ببعض التفصيل. وكانت أن يضمن مراعاة الشـــريعة، وينشر الإسلام بالدعوة وبناء المساجد وتخصيص العائدات للتعليـــم الديني، والقيام بالجهاد المقدس، وأن يجعل الطرقات الرئيســـة العامـــة آمنة للحجاج، ويكفل الجمع والتوزيع الســـليم للزكاة، والغنائم، والضرائب الأخـــرى التي أقرها الدين، وتضمنت صيانة الطرق الرئيســـة العامة بناء الخانات، كما تضمن توزيع الزكاة مخصصات للفقراء والمرضى في المستشفيات العامة (كرون 2004: 307).

كان الخليفة مســـؤولا عن إبقاء الوظائف العامة للقضاة والمحتسبين. وقد امتدت هذه إلى المجال الاقتصادي: كان المحتســـب مســـؤولا عن منع الغش في الســـوق وعن تنظيم العمل. وكان ممنوعا القيام بالدعارة والربا وبيـــع الكحول. وقد قال ابن ســـينا إن على الحاكـــم أن يضمن عدم وجود تســـيب أو بطالـــة (بلاك 2001: 75). وكان ابن خلـــدون يفكر في أن على البـــلاط الملكي حفز النشـــاط الاقتصادي بالإنفاق على الأشـــغال العامة (ترجمـــة ف. روزنثال 2. 146). لكن الأســـعار لم يكن ممكنا التحكم فيها، لأن «ارتفاع الأسعار وانخفاضها تعتمد على الله»[24].

أصـــر الماوردي على أن جميع وظائف الخليفـــة هذه كانت ذات طبيعة دينيـــة، أو ضرورية لدعم الدين. وأضاف نظام الملك، الوزير الإيراني لدى الســـلاطين الســـلاجقة الأقوياء في أواخر القرن الحادي عشـــر، الأمور الضروريـــة للمحافظـــة على البنيـــة التحتية للاقتصـــاد الزراعي. إن من واجب الملك الانشغال في «إنشاء مجار تحت الأرض، وحفر القنوات، وبناء الجسور، وتأهيل القرى والمزارع، وإشادة الحصون، وبناء بلدات جديدة... وهو ســـيأمر ببناء خانات على الطرق الرئيسة ومدارس للذين يسعون وراء المعرفة» (السير، الصفحة 10).

كانت وجهة النظر هذه حول وظائف الحاكم متفقة مع، وتتســـحب بلا شـــك على، التقليد الإيراني للحكم الوراثي الملكي. كان جزءا من مسؤولية الملوك الإيرانيين القدماء ضمان الازدهار بدعم الزراعة. ووفقا لـ «رســـالة

تتسار» (ربما كتبت في أواخر العصور الساسانية) [25]، كان أردشير (حكم بين العامين 224 و239/240م، واعتبر الملك الإيراني المثالي) قد «جعل الماء يتدفق في كل صحراء وأنشأ البلدات وأقام مجموعات من القرى... وأوجد البناة والسكان وأمر بإنشاء الطرق» («تنسار» صفحة 67). أراد كاي خسرو (حكم بين العامين 531 و579م)، وهو ملك نموذجي آخر قبل الإسلام، وفقا لمصدر إسـلامي قديم، أن ينفق ماله على «بناء الحصون والخانات ومعابد النار وأماكن العبادة (و) إصلاح الجسـور» (CHI 1/3 :403) . ويمكن أن يستمد هذا كاملا، ويتوقع بالتأكيد، من كتاب كاوتيليا أرثاشاسترا [26]. كان عمل نظام الملك مقروءا في جميع أنحاء العالم الإسلامي، ولاحقا في الإمبراطورية العثمانية مع بيروقراطيتها الشـاملة. وهكذا كان ثمة اتصال بين إيران ما قبل الإسلام وإمبراطورية حديثة مبكرة واحدة على الأقل.

هذا الرأي الإيراني الإسـلامي حول مهام الحكومة جرى تلخيصه في كتاب «دائرة السـلطة». وكانت توجد عدة نسـخ منه (انظر لاحقا، الفصل الخامس)، لكن الفكرة الأساسـية كانت أن سلطة الملك تعتمد على جيشه، الذي يعتمد على الضرائب، التي تعتمد على الزراعة، وأن الناس لن ينتجوا السلع ما لم يعاملوا بعدل، لكن إدارة ذلك العدل لا يحققها إلا الملك. وهذا مستمد أيضا بالتأكيد تقريبا من إيران الساسانية.

كان الأوربيون بشـكل عام أقل تحديدا بشأن مهام الدولة. لقد عرفوا غايتها أنها السـلام و«المصلحة المشـتركة (أو العامة)»: وقد ميز هذا دور الحكومة عن المجال الخاص (وفق الطريقة الرومانية)، ولكن باستثناء ذلك كان يمكن أن يعني عدة أشياء مختلفة. وهكذا كان التعريف الأوروبي لدور الحكومة أقل شـمولا وأقل تفصيلا من تعريف المسـلمين. حصل هذا إلى حد ما لأن المسـلمين دمجوا الدين مع وظائـف أخرى للدولة. ومن ناحية أخرى، على عكس نظيره الأوروبي، لم يكن الحاكم المسـلم يسـتطيع، إلى حد كبير، أن يقوم بعمل القاضي أو المشـرع. وكانت له سلطة مطلقة على الجيش وجباية الضرائب.

اقترح بعض الفلاسفة المسـلمين وبعض الفلاسفة المسيحيين، متبعين أفلاطون وأرسـطو، أن على الدولة القيام بالتطويـر الأخلاقي والثقافي

لمواطنيها، وتجعل الناس أفاضل وسعداء (بلاك 1992: 22-23؛ 2001: 121). وقد كرر ابن رشد وأكويناس، بشكل خاص، رأي أرسطو بأن القليلين فقط يحققون الفضيلة بشكل طوعي، وأن أغلبية الناس، الشباب بالتأكيد، بحاجة إلى «الخوف والإرهاب» أيضا. وأكد ابن رشد دور الدولة في تطوير الفضيلة أكثر من أسلافه المسلمين، ربما بسبب دراسته الأعمق لأرسطو. إن الواجب الرئيس للدولة هو جعل البشر صالحين بواسطة التعليم، والعدالة التبادلية والفردية، وأخيرا، فرض قانون العقوبات.

كان الشاعر الإيطالي دانتي (1265-1321) ملهما بتفسير ابن رشد لأرسطو من أجل إحداث ارتباط بين السعادة (felicitas) والفضيلة والفلسفة والدولة. وعلى غرار المسلمين، أضاف دانتي «سعادة هذه الحياة، التي تعتمد على أداء فضيلتنا، والتي تمثلت في الفردوس الدنيوي» إلى السعادة التي يمكن إحرازها في الجنة[27]. وكان ابن رشد قد قال إن الفلسفة ستظل دائما موضع متابعة في مكان ما من العالم، والحصيلة الإجمالية للمعرفة يمكن معرفتها فقط من قبل الجنس البشري بشكل جماعي[28]. ورأى دانتي أن هذا نقاش حول الإمبراطورية الشاملة. إن أرسطو، كما قال، يخبرنا ما هي السعادة، لكن الإمبراطور هو الذي يجعل من الممكن بالنسبة إلينا متابعتها. لقد ساعد ابن رشد هنا دانتي في تأييد وجود سلطة علمانية عالمية إلى جانب السلطة الروحية العالمية للبابوية.

مفاهيم سياسية مجردة

جسد كل من المسلمين والمسيحيين الغربيين المهام والهيئات السياسية على شكل كيانات مجردة، متميزة عن الأفراد الذين يقومون عليها. وفي الفكر السياسي الأوروبي، طُبق هذا على المملكة (regnum)، أحيانا يشار إليها باسم حالة الملكية (siatus regni)، التي تشتق منها كلمة «دولة» («دولة»)[29]، وعلى دولة المدينة (civitas). كانت كلمة civitas أيضا تعبيرا عاما عن الدول من جميع الأنواع، وكانت أقرب الموجود للتعبير القياسي عن «الدولة» في العصور الوسطى وعصر النهضة (بلاك 1992: 19)[30]. كان التعبير العام الآخر للدولة هو res publica (ملك عام/ كومنولث – ومن الممكن كتابتها على شكل

كلمة واحدة). توحي كلمة Respublica بمجال عام منفصل عن المصالح الخاصة، «فئة متميزة في الشؤون الإنسانية، تحددت فيها تلك الأمور الجيدة التي تؤثر في الجميع معا». في العالم الإسلامي، في المقابل، لم يحدث تمييز قط بين الأفعال أو المناصب العامة والخاصة (هودغسن 1974: 2. 345-347).

وقد تجسدت المملكة أو المدينة أيضا على شكل جمعية أشخاص (universitas/communitas regni/civitatis). وصور الأوروبيون الدولة على أنها مماثلة للجسم البشري (corpus وبخاصة corpus mysticum: جسم غير مادي)، لكونه مؤلفا من مواطنين أو سكان هم أطرافه (membra: أي «أعضاء») (CMPT 480). إن رجال الدين هم الرأس، والحاكم هو القلب، والجنود هم الأذرع، والمزارعون هم الأقدام، وهكذا. يتضمن هذا بشكل واضح تدرج المهام، والذين يؤدونها. وكانت مقارنة الدولة بالجسم البشري سمة قياسية للخطابات والحديث السياسي (لاحقا، الفصل الثالث). كانت هذه المقارنة غائبة عمليا عن الأدب الإسلامي (*).

كانت الغاية وراء هذه التعبيرات هي أن المجتمع السياسي كان «فوق الشخصي»، مع حياة مستمرة في حد ذاتها، إنه ارتباط شامل لا يموت (universitas non moritur) مع أن جميع سكانه يموتون». طورت أوروبا مفهوم الشراكة من القانون الروماني. فالشراكة يمكن أن تقاضي وأن تقاضى. وقد اعتبر المحامون العاملون في التقليد القانوني الروماني أن المجموعة المشاركة هي قدرات على الامتلاك وملكية في حد ذاتها، وكان يديرها أصحاب المناصب المختلفون لكنهم لم يمتلكوها. وقد جرى تفسير هذا على أنه ضرب من خيال قانوني، وشيء غير واضح للأحاسيس لكنه أوجد بالقانون كما يتطلب التزامات قانونية وحقوقا قانونية. لكن لم تكن هناك شراكة في الشريعة الإسلامية (**). وسهل هذا فيما بعد تطوير شراكة العمل، وأصبح أداة فعالة في النمو الاقتصادي. ومن الصعب تخيل اقتصاد صناعي من دونها.

(*) لا تغيب هذه الفكرة عن الأدب الإسلامي، فحديث النبي محمد صلى الله عليه وسلم التالي يذكرنا بذلك: «مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد إذا اشتكى منه عضوٌ تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى» (أخرجه الشيخان). [المترجم].

(**) قضية الشراكة مطروحة في الشرع الإسلامي، وهي مترامية الأطراف في الحديث الشريف والقرآن الكريم والفكر والتاريخ الإسلاميين. [المترجم].

كان الأمر نفسه بالنسبة إلى منصب الحاكم. وهكذا، «إذا مات الملك، تظل المملكة مثلما تظل السفينة حتى إذا سقط الربان في الماء» (من الإمبراطورية الألمانية، أوائل القرن الحادي عشر، مقتبس من بيومان 1965: 186). وقد تشكل هذا وفق مفهوم الكنيسة لمنصب الأسقف (sedes: مقعد). كانت فكرة أن الأسقف يرث المقعد الذي شغله أصلا أحد الحواريين تعني أن المنصب تجاوز صاحبه الفرد. وجاءت الفكرة لتأكيد أن مكانة منصب الأسقف وسلطته لم تتغيرا مع أساقفة محددين (CMPT 227). كان جون (أسقف سالزبري، توفي في العام 1180)، الكاهن القوي والمؤيد لبيكيت في صراعه مع هنري الثاني ملك إنجلترا، هو الذي طبق التعبيرين القانونيين الرومانيين persona publica وpotestas publica على الملك[31]، مشيرا إلى الفارق بين المنصب العام والملك الفرد. كان هذا يرمز إليه أيضا بالتاج، الذي ينتقل بكامل بريقه من حامل إلى آخر، وبهذا الشكل لم تكن مجرد فكرة تقنية أو فلسفية، بل فكرة يمكن أن يدركها معظم الناس. وهي دليل إضافي على تأثير الأفكار الكنسية، وبخاصة الغريغورية، في الفكر السياسي.

أدى هذا الفارق إلى جعل الأمر أكثر سهولة للقول إن ملكا قد أخفق في منصبه ويجب استبداله. انطبقت هذه الفكرة الغربية على الدول بغض النظر عن دستورها، وهي لم تتطبق على الحكم الملكي فقط. وكانت لهذا الأسلوب ميزة أن أي مجتمع سياسي أمكن تخيله هكذا لم يكن يعد معتمدا على حاكم معين أو سلالة معينة من أجل شرعيته واستمراره.

طور المفكرون السياسيون المسلمون، والخبراء القانونيون بشكل خاص، الفكرة نفسها من أجل الخلافة أو الإمامة في الأمة الإسلامية. كان هذا مفهوما مجردا أيضا، فهو منصب غير شخصي. لكنه استمد حقيقته الموضوعية من الوحي الإلهي. كما كانت الولاية (الكفاءة القانونية) مفهوما مجردا آخر مستمدا من القرآن، وقد دل على مهام الخليفة. كانت الولاية الخاصة تدل على مناصب القضاة أو القادة العسكريين أو الحكام المحليين ومهامهم (لويس 1988: 34)[32]. ودلت كلمة خلافة على القائد الوحيد

للمجتمع الإسلامي بكامله (وهي مشابهة في هذا المجال للكلمة الرومانية principatus (أو imperium) وكلمة basileia البيزنطية). ولم يكن ممكنا استخدامها من أجل الدلالة على دول أخرى.

إن حكما غير الخلافة كان يدعى عادة دولة[33]. وكانت هذه تدل على سلالة بدلا من أرض أو شعب. لكن على أي حال فاليوم هي الكلمة المستخدمة للدلالة على الدولة. وقد جعل هذا أكثر احتمالا، عندما تنهار سلالة، أن الوحدة السياسية نفسها تتلاشى ويجب أن يعاد تجميعها. وكان من اللازم إيجاد دولة جديدة. وهكذا، يمكننا القول إن السلطة في العالم الإسلامي، باستثناء الخلافة، كانت شخصية أكثر، وكانت الدول تحدد هويتها إلى حد كبير بسلالات معينة.

يتوافق هذا مع مقارنة مارشال هودغسن بين «نوع التشريع الذي يعد فيه الإنجاز الشخصي مقياسا عالي المستوى»، والذي رأى أنه يميز العالم الإسلامي، وبين ما دعاه «الشكلانية المشتركة» في العالم الغربي. إن الفكر الإسلامي «أنكر أي مكانة خاصة للأفعال العامة على الإطلاق، مشددا على اعتبارات المساواة والأخلاق»، وهذا «استثنى كل حالة مشتركة وخفض مكانة جميع الأفعال إلى أفعال أفراد مسؤولين شخصيا» (هودغسن 1974: 2. 342-347). وكان أقرب شيء إلى الشراكة هو الوقف، لكن هذا لم يكن ممكنا تطبيقه على هيئة إقليمية من المواطنين أو مجموعة تعمل في التجارة. ويبدو أن الهيئات المشتركة لم تتطور، سواء عمليا أو نظريا، في العالم الإسلامي إلى أي شيء يشبه الدرجة التي قامت بها في أوروبا.



3

المجتمع: القبيلة والتجمع والأمة

«تجاوز المسار الإسلامي من القبلية إلى مجتمع متمدن وأكثر اتساعا الدولة المركزية إلى حد كبير»

المؤلف

العائلة

كان دور العائلة في أوروبا وفي العالم الإسلامي مختلفا إلى حد ما. كانت أوروبا فريدة في تطوير العائلة الصغيرة، في مرحلة مبكرة، على حساب العائلة الكبيرة أو العشيرة[1]. وعلى خلاف القرآن، قلل العهد الجديد من أهمية العائلة (إنجيل متى 10: 37-38؛ 9: 29، إنجيل لوقا 14: 26). كانت العزوبة هي المثل الأعلى عند المسيحيين. وكان الكاهن «أبا» لرعيته (غودي 1983: 194). وبالنسبة إلى المسيحيين كان الزواج الأحادي إلزاميا والطلاق مستحيلا عمليا. وقد مال الأوروبيون إلى الزواج المتأخر وإنجاب أطفال أقل. وكانت ثمة أهمية تتعلق بموافقة كل من الشريكين الأنثى والذكر على الزواج أكثر مما لدى الثقافات

الأخرى[2]. وقد تقوض دور العائلة الموسعة أيضا بسبب القيود على الثأر والعداوة. وكان منع الزواج من الأقارب المقربين أكثر تقييدا في العالم المسيحي الغربي مما هو عليه في العالم المسيحي الشرقي أو الإسلام أو اليهودية. ويناقش غودي أن هذا كان وسيلة جعلت بها سلطات الكنيسة في الغرب الأمر أصعب أمام إبقاء الملكية ضمن العائلة، كي تزيد من انتقال الأرض إلى الكنيسة، وأن هذا قد نجح[3]. كانت العزوبة الكهنوتية مؤكدة لدى الكنيسة الغربية أكثر مما هي لدى الشرقية.

كانت هذه بعض العوامل التي قللت من دور العشائر، وفي الوقت نفسه، قلصت الموقف الأخلاقي للقبائل، التي كانت تستند أيضا إلى القرابة، وكانت القبائل قد اختفت من أوروبا، باستثناء المناطق الخارجية، بحلول القرن الحادي عشر[4]. جعل هذا أوروبا مختلفة عن العالم الإسلامي، وعن أغلب الثقافات الأخرى. وربما يكون الانتقال من الأسر الموسعة إلى الصغيرة قد شجع إحساسا متصاعدا بالفردية.

النساء

ظهرت النساء بوضوح في الإنجيل وفي التكريس المسيحي، كما ذُكرن بشكل منفصل ضمن الترحيبات والنصائح الأخلاقية في رسائل العهد الجديد وغيرها من الوثائق المسيحية المبكرة. وكان للنساء في المجتمعات المسيحية المبكرة أدوار معينة (براون 1988: 145-150)، كان ثمة واجب خاص للاعتناء بالأرامل. كان هذا كله غير رسمي. ولم يكن هناك أي إناث في مواقع السلطة أكثر مما وجد في المجتمع الإسلامي، حيث استطاعت النساء أن يمارسن السلطة دائما أيضا على نحو غير رسمي في العائلة. ولكن، بينما أبقيت النساء في المجتمع الإسلامي معزولات داخل المجالات المنزلية ولم يضطلعن بأي دور مهما يكن في الحياة العامة - لم توجد أي جماعات صوفية للنساء - لم يكن يوجد في أوروبا «أي فصل صارم بين الجنسين، وبدا في التقليد الألماني أن النساء يمكن أن يقمن بدور عام وأن يحصلن على بعض السلطة السياسية»[5]. وكن يرثن أملاك أزواجهن، وفي أغلب الأحيان، يتولين حكما ملكيا وراثيا.

الإقطاعية

في أوروبا، حلت علاقة السيد - الخادم (Lord - Vassal) محل القبيلة والعشيرة جزئيا، حيث يقدم الخادم قسم الولاء وواجبات الطاعة إلى اللورد. وفي المقابل كان يتسلم أرضا بشكل إقطاعية، مشروطة بالخدمة والولاء. رسخ هذا اللورد بوصفه حاميا، والخادم بوصفه نصيرا وتابعا. لكنه فرض التزامات على كل من الطرفين، تشبه العقد، وكان ثمة بعض الأمن في شروط إشغال الأرض. وكانت علاقة المالك - الخادم هذه وراثية وقابلة للتجديد عند موت أي من الطرفين. وقد انطبقت أيضا على علاقة «الحاكم والمواطن، والراعي والزبون، ورب العمل والمستخدم»، والضابط والجندي [6].

كان خدم الملك هم النبلاء الكبار، وكانوا بدورهم أسياد رجال أقل مرتبة، وهكذا نزولا إلى الفلاح البسيط. وكان قسم الولاء يعني أمورا مختلفة إلى حد كبير في نقاط مختلفة على السلم الاجتماعي، تتراوح من التعاون إلى الخنوع. وكان الخادم القوي فقط، وهو نفسه سيد لبعض الرجال، يمكن أن يؤكد «حقوقه» ضد من هو أعلى منه.

في المجتمع الإسلامي، كان المحاربون القادة أو البارزون يمتلكون الأراضي كنوع من إقطاع من السلطان (الذي تعود له ملكية جميع الأراضي نظريا)، وكانوا أيضا يؤدون قسم الولاء (البيعة). لكن القسم لم يكن متبادلا، فالسلطان لم يرتبط بأي التزامات نحو أتباعه. ولم يكن هذا يتكرر نزولا في السلم الاجتماعي. ولم يكن الإقطاع وراثيا، ويمكن أن يعاد توزيع الأرض عند موت المستأجر أو إلحاق العار به، أو عند تغيير السلطان [7]. وكان هذا شكلا مختلفا جدا من أشكال التركيبة العسكرية - الزراعية. وكان للأرستقراطية المالكة للأرض في العالم الإسلامي قوة عسكرية وتأثير سياسي أقل بكثير مما في أوروبا.

التجمعات

في أوروبا حلت روابط تستند إلى القسم والطقوس والأخوة المصطنعة [8] محل القبيلة والعشيرة أيضا. نشأت روابط عدة من اتفاقيات القسم بين رجال من منزلة متساوية، ليسوا أقرباء بالضرورة، ليساند أحدهم الآخر ويحميه [9].

وكانت روابط القســـم أو التجمعات هذه، كما ميزها ويبير (الذي اتبع جيرك، ولو من دون اعتراف بذلك)، ذات خصوصية بالنســـبة إلى أوروبا. فقد سهلت تطور نوع جديد من المجتمع مســـتند إلى الحي والمصالـــح العامة: الاتحادات الاجتماعية والحِرفية، وجماعيات البلدة والقرية، وأخيرا دول المدن.

وفي المدن، كان المجتمع السياســـي، كما في الإقطاعية، مســـتندا إلى قســـم، لكنه قســـم أداه جميع المواطنين بعضهم إلى بعض (10). وفي العالم الإســـلامي، بالمقابل، كانت المدن مقســـمة إلى مناطق، تسكنها مجموعات عشـــائرية ومحلية وقبلية وطائفية مختلفة، لكل منها هويته الخاصة. وقد تطـــورت الاتحادات الحرفية في كلتا الثقافتـــين، وربما على نحو أبكر في أوروبـــا. وهنا لم تكن، كما في العالم الإســـلامي وغيره، مجرد مجموعات مصالح ذاتية التنظيم، فقد اضطلعت بدور في حكومة المدينة أيضا.

ظل الولاء العشائري والقبلي قويا نسبيا في العالم الإسلامي. وإذا قارنا القبيلة مع روابط القسم والمجموعات المشتركة الأخرى (مثل الجامعات) التي كانت تتطور في أوروبا، يمكن أن يقول المرء إن العشـــيرة والقبيلة انتزعتا ولاء شـــاملا أكثر. وقد ولدت رابطة القسم إحساسا بالانتماء مختلفا عن الموجود في أي من العائلة أو القبيلة. لقد كان رســـميا أكثر. لكنه كان أكثر تكيفا، لأنه منظم ليس بالقرابة والعمر ولكن بواسطة الدستور وأصوات المقترعين. ولكن على المرء ألا يضفي طابعا رومانتيكيا على أوروبا العصور الوســـطى بأنه كان لديها «إحساس بالمجتمع» قوي بشكل خاص، كما أنها لم تكن «تشاركية» على نحو خاص (كما يقترح هودغسن: 1974: 2. 342-344).

الأمة

في أوروبا أيضا حلت الأمة (العشيرة، الوطن) محل القبيلة. ومع انهيار الإمبراطورية الرومانية، رســـخ «الهمج» القادمون حديثا أنفسهم كشعوب مســـتقلة بملوكها ومجموعة قوانينها الخاصة بهـــا. وكانت الدولة القومية الأوروبية الأولى هي إســـبانيا القوطية الغربية. وقد اعترف قادة الكنيسة الكاثوليكيون، مثل البابا غريغوري الكبير، بمثل هذه الأمم بوصفها الوارثة الشرعية للإمبراطورية الرومانية. كانت مهمتهم إلى حد ما تجميع الرومان

والهمج السابقين تحت الراية الوحيدة للعقيدة الكاثوليكية. وأصبحت هذه قاعدة للتضامن الوطني، حيث كان «الآخرون» الجدد هم اليهود والزنادقة (جيري 2002: 134-135). وهكذا ظهرت الأمم كوحدات سياسية مدركة لذاتها على نحو أبكر بكثير في أوروبا مما يزعم بعضهم[11]. ومع حلول العام 900م «كانت فكرة الشعب بوصفه مجتمع عُرف وقانون ونسب قد رسخت جيدا في المجتمع الغربي... ولم تكن المملكة تعد مجرد أرض اتفق أنها يحكمها ملك. كانت تتألف من «شعب» (gens، natio، populus)، وهو ما افترض أنه مجتمع تقليد وطني موروث» (رينولدز 1984: 250 - 256). كانت الهوية الوطنية معززة بحكومة ملكية وراثية، وبمعارضة النبلاء المنظمة للملك (إنجلترا)، وبمعارضة الحكم الأجنبي (إسكتلندا، بوهيميا).

وعلى هذا النحو، بينما كان مجتمع اللغة والدين والشعور التاريخي المشترك والوعي العام لدى المواطنين والغرباء في العالم الإسلامي، متوجها كله إلى الأمة، كان هذا موجها في أوروبا نحو القوميات. كانت الأممية ولا تزال إحدى السمات المميزة للثقافة السياسية الأوروبية. ويمكن أن يدعوها المرء بالقبلية الكبيرة.

اضطلعت الأمة بدور مشابه في الأجزاء الأوروبية الواقعة تحت التأثير البيزنطي. وقد تحول البلغار والصرب والروس إلى الأرثوذوكسية على نحو جماعي وتبنوها على أنها إحدى السمات المميزة في أممهم (أوبولنسكي 1971). وفي أوروبا الغربية نشطت الأممية عن طريق مقارنة شعوب مثل الفرنجة مع إسرائيل القديمة، وملوكهم مع داود (ميلير 1974: 130). وعدّت أمة بعد أخرى، أخيرا جدا الولايات المتحدة، نفسها مثل إسرائيل الجديدة، أمة مقدسة، وشعبا مختارا. هذه الاستراتيجية السياسية أصبحت ممكنة نتيجة صمت المسيحية الباكرة، حيث كان محتملا وجود تعليم حول الأمور السياسية. كانت الكنيسة المسيحية مجتمعا أقل سياسة. وكانت تميل إلى الالتحام بأي كيان سياسي متوافر، سواء كان الإمبراطورية الرومانية أو أمم أوروبا.

فسرت نيكول أوريزم[*] (توفي عام 1382م) وجود الدول القومية بأن شخصية الشعوب تتفاوت وفقا للمناخ واللغة، وما من حكومة يمكنها

(*) يعد نيكول أوريزم Nicole Oresme من أهم فلاسفة العصور الوسطى المتأخرة، حيث اشتغل في التأليف والترجمة في مجالات متعددة، كما شغل منصب المستشار عند ملك فرنسا شارل الخامس. [المترجم].

عمليا أن تحكم أكثر من منطقة محددة (بلاك 1992: 111-113). ولكن قبل هيــردر وهيغل لــم تكن توجد نظرية عن الدولــة القومية. وفي وقت متأخر أكثــر، تطورت القومية إلى دين بكل خصائصه. كان المثال الواضح هو ألمانيا، ولكــن يوجد مثال من العالم الإســلامي أيضا، وهو تركيــا. وهنا أيضا كان التأريخ مساعدا للقومية. فقد حفزت سيطرة الأتراك الشباب على الحكومة العثمانية في العام 1907 العلماء والمهتمين بالشأن العام الأتراك على تمجيد التاريخ التركي مثل نظرائهم الأوروبيين في القرن التاســع عشر. وقد عرض ضيا غو كالب للسبب الجوهري للقومية العلمانية في مجتمع إسلامي.

احتوى الإســلام الباكــر على عناصر من القوميــة العربية، لكن محمدا صلى الله عليه وسلم وأتباعه رفضوا النهج اليهودي للانعزال القومي وابتكروا بــدلا من ذلك مجتمعا دوليا جديدا. وفي العالم الإســلامي، كانت الأمم تعد تجمعات اجتماعية لها ثقافتها وعاداتها وفي بعض الحالات أديانها الخاصة: يهود، أرمن، عرب، فرس، أتراك. (كان التقليد المتعارف عليه أن العرب اختصوا بالتعلــم الديني، والفرس في الإدارة، والأتراك في الحرب). من ناحية أخرى، تبنت البلاطات الملكية ثقافة راقية متعددة القوميات، تضمنت بعض العناصر ما قبل الإســلامية، بالإضافة إلى الاســتفادة من التــراث الثقافي لمناطقها، بينمــا كان الديــن في أيدي جماعة العلماء متعــددي القوميات على نحو واع ذاتيا. وكانت بعض الدول الإسلامية تحكمها سلالة تتكون من مجموعة أقلية عرقية (مثل البويهيين والسلاجقة). وكانت الإمبراطورية العثمانية، من ناحية أخــرى، مأهولة وبيروقراطيتها مزودة بمزيج من المجموعات العرقية أكبر من أي حكومة ما قبل الحديثة (باستثناء الإمبراطورية الرومانية) [12].

وهكــذا تجاوزت وحدة الأمة الاختلافــات العرقية أكثر بكثير مما فعلت الكنيسة سواء في العالم المسيحي الشرقي أو الغربي، قبل الإصلاح أو بعده. ولم تكن توجد دولة قومية في العالم الإسلامي حتى القرن العشرين [13].

الكنيسة والأمة

في كل من أوروبا والعالم الإســلامي، كان المجتمع الديني الشــامل - الكنيسة (ecclesia) أو الشــعب (umma) - نظريا، هو المجتمع الإنساني الأهم. كان يعتقد أن كلا من المســيحيين والمســلمين هم أفراد في مجتمع

ديني شـــامل، وكان الانتماء لكل منهما ضروريا لدخول الجنة («لا خلاص خارج الكنيسة»، extra ecclesiam nulla salus). تجاوز الانتماء إلى هذا المجتمع جميع المطالـــب الاجتماعية الأخرى، وقد ميز كل منهما على نحو متطرف بين المنتمين والغرباء. وكان لدى كل منهما إحســـاس قوي بالمعنى الروحي والقدر الشامل لمجتمعه الديني.

حســـب المســـيحيون الأوائل أنهم إســـرائيل الجديدة - الروحية وغير العرقية وغير الإقليمية. وبالنســـبة إلى كل من المسيحيين والمسلمين، كانت وحدة المجتمع الدينية تفويضا إلهيا. وبالنسبة إلى المسيحيين كانت الوحدة تعني قبل كل شـــيء موقفـــا فكريا داخليا: على النـــاس أن «يفتكروا فكرا واحـــدا ولهم محبـــة واحدة بنفس واحدة (sumpsuchoi) مفتكرين شـــيئا واحدا»(*) (رســـالة بولس الرســـول إلى أهل فيلبي 2: 2). ومع ذلك، وعلى الرغم من الحظر بالغ الصرامة، فقد ظهرت انقســـامات أساســـية داخل الكنيســـة والأمة كلتيهما، يثيرها في الحالين الضغط الذي وضعه كل دين على خط اتصال الفرد المباشر مع الله: كل شخص يمكن أن يدعي الوحي الإلهي، ولذلك له الحق في رأيه الخاص.

دمجت الأمة ألفة التواصل الجماعي المباشـــر مع حجم مجتمع عالمي، وأصبحت قبيلة ومجتمعا دوليا في آن واحد. واســـتبدلت الشريعة العرف العشـــائري وتجاوزته. كما عززت وجود الجماعة في الفرد بواسطة نظام للأخلاق والشـــعائر - والزكاة، والحج، وتنظيم الأمور الشخصية الحميمة - والذي مضى بعيدا نحو إحداث روابط شخصية على مقياس عالمي. كما نظم الإســـلام الباكر قدرة الأفراد والجماهير من دون نظام طبقي صارم أو بيروقراطيـــة مبالغ فيها، وقد منحه هذا ميـــزة على الحكومات الملكية البيزنطية وإيران، وقد تم تنظيم ذلك من دون مركزية.

يفســـر هذا إلى حد ما نجاحاته العســـكرية المبكرة. وقد سهل غياب الحدود المهمة ضمن العالم الإســـلامي حركة الموارد والموظفين والمهارات، كما ولد انتشارا للتجارة والثقافة، وكان الرخاء الاقتصادي للمنطقة الواقعة من النيل إلى نهر أوكســـس خلال «العصور المظلمـــة» الأوروبية قد أصبح

(*) نقلت النص حرفيا كما ورد في الكتاب المقدس [المترجم].

ممكنا بوساطة انضباط اجتماعي اعتمد على ضمير فردي وعلى قيادة دينية منتشرة في مجتمع مؤمن بالمساواة نسبيا. ظل العلماء جماعة ذات صفة رسمية أقل من رجال الدين المسيحيين، مما منح الإسلام «مركزا غير حكومي» مستندا إلى «مساعدة ذاتية مشتركة [و] ارتباط شخصي وثيق» (بولييت 1994: 167-168). وقد أصبحت التجارة أسهل نتيجة الثقة بين أفراد الدين الجديد نفسه والقوانين العامة وإجراءات التبادل والعقود والائتمان والملكية [14]. ولم يكن عليك أن تكون مسلما للمشاركة: فمن إسبانيا إلى الصين، ومن البحر المتوسط إلى نهر الفولغا، «كان التجار من جميع الطوائف يجتازون العالم» (كاهن 1977: 327).

كان محمد صلى الله عليه وسلم تاجرا، وكانت التجارة أكثر وجاهة بين المسلمين عما كانت عليه في بيزنطة أو أوروبا المبكرة. وكان القرآن [الكريم] والحديث يعيران اهتماما مفصلا للصفقات التجارية. وكان يقال إن التجارة أكثر فضلا من تربية الماشية أو العمل اليدوي، بسبب المنافع التي تمنحها للآخرين («حين تغادر منزلك إلى السوق، افعل ذلك بهدف تلبية حاجات مسلم»: مقتبس من غويتين 1966: 227). وقد ساعد التجار حتى في تشكيل النظرية والممارسة الدينيتين (المرجع السابق 219). وكانت التجارة شكلا من أشكال الجهاد (المشروع الديني)، واستخدام أرباح المرء لمنفعة عائلته الكبيرة شكلا من أشكال منح الصدقة (الزكاة). وكانت توجد معايير أخلاقية عالية بالنسبة إلى التاجر، فالربح المفرط مدان مثل الربا. كان ذلك بقدر ما تمنى آدم سميث أن يحدث. من ناحية أخرى، بدا أن الحرف اليدوية الماهرة كانت موضع تقدير متساو في العالم الإسلامي وفي أوروبا.

تجاوز المسار الإسلامي من القبلية إلى مجتمع متمدن وأكثر اتساعاً الدولة المركزية إلى حد كبير. وعلى غرار المجتمع العشائري، كرس الإسلام كلا من القرابة الفعلية (القرآن الكريم 33)، والأخوة الاصطناعية للذكور، عبر الجهاد المقدس. وقد مارس المسلمون الكفاءة الوراثية في الدين. كان يعتقد على نطاق واسع أن مؤهلات القيادة الروحية وراثية. فالخليفة، وفقا للمسلمين السنة، يجب أن يأتي من قبيلة محمد صلى الله عليه وسلم، (ووفقا للشيعة، كان يجب أن يكون أحد أحفاده المباشرين).

على خلاف الدول الملكية الإقطاعية في أوروبا المسيحية، ربط المشروع الإسلامي القبائل المجزأة من دون تدمير بنياتها الداخلية، فقد ظلت على شكل وحدات من التماسك الاجتماعي وحتى من الحكم الذاتي المحلي. كما أدت دورا في الحرب والتمرد والحكم الوراثي، وهي لاتزال في أغلب الأحيان تشكل خلايا التركيب الاجتماعي[15]. وفي العالم الإسلامي مالت المجتمعات لأن تكون مستندة إلى الدين والقرابة، بينما مالت في مناطق أوروبا إلى الجنسية، وبدت الدولة أكبر بكثير. فقد وجدت في أوروبا ممالك وأمم ومدن وأنظمة دينية، وفي العصور البروتستانتية، كانت توجد طوائف، وفي العالم الإسلامي، كانت توجد أنظمة صوفية وطوائف وقبائل ومجتمعات دينية غير مسلمة (ذمية).

الطبقات

بشرت المسيحية، على نحو عام، بمساواة جميع البشر في نظر الله. ولم تكن اختلافات العرق والمكانة والجنس ذات أهمية. وقد رفض المسيحيون الأوائل جميع الفوارق الاجتماعية[16]. واعتقد بولس أن المبدأ الأخلاقي المسيحي يتطلب مساواة اقتصادية (isotes) بين المؤمنين: على الناس أن يعطوا وفقا لمواردهم المالية من أجل تلبية احتياجات الأفراد الآخرين، الذين سيردون بالمثل في مناسبة أخرى (رسالة بولس الرسول الثانية إلى أهل كورنثوس 8: 14). إن كل نوع من العمال مهم بشكل متساو، والوظائف «الأقل احتراما» لها «مكانة خاصة»[17]. وحسب لكتانتيوس المدافع (250 تقريبا -317م)، إن الله «أراد أن يكون [البشر] جميعا متساوين»، وكان السبب في إخفاق اليونانيين والرومان في سعيهم وراء العدالة هو تركيبهم الطبقي (462 EB). كانت التباينات، بما فيها العبودية، تعزى إلى الخطيئة أو الضرورة الاجتماعية. ولم تكن مؤشرا على القيمة الحقيقية للأفراد المعنيين، ويجب أن تلغى عند الإمكان[18]. وعلى الناس أن يطلقوا سراح عبيدهم، لأن الطبيعة ليست هي التي أخضعتهم بل الذنب، «لقد خلقنا جميعا متساوين في المكانة (conditione)»، كما قال رئيس دير للرهبان في القرن التاسع (كارليل 1962: 1. 199، 209). أصرت الدعوة الإسلامية

على المساواة القانونية بين المسلمين الذكور (مارلو 1997). وقد تقبل القرآن العبودية، ولكن ليس للمسلمين.

كانت الطريقة الأكثر شيوعا في تفسير الأوروبيين لعدم المساواة الاجتماعية وتقسيم العمل تتم عن طريق التناظر مع الجسم البشري. وقد طبق القديس بولس هذا على الكنيسة، كي يفسر بالضبط تقسيم العمل ضمنها: «كما أن الجسم واحد وله العديد من الأطراف، وجميع أطراف الجسم، على الرغم من كثرتها، تشكل جسما واحدا، هكذا هو المسيح أيضا» (رسالة بولس الرسول إلى أهل كورنثوس 12: 30-34، رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية 13: 1-6، رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس 4: 11-13). وقد طبق المفكرون الأوروبيون هذا على المجتمع السياسي: إن الملك يقارن بالرأس، والكهنة بالقلب، والمحاربون بالأذرع، والعمال بالأقدام، وهكذا. كان المغزى الأخلاقي للقديس بولس هو الحاجة إلى الاحترام والعطف المتبادلين بين الإخوة المؤمنين، وقد طبق المسيحيون في العصور الوسطى هذا ببساطة على الحاجة إلى الانسجام في المجتمع بصورة عامة. على الناس في المهن المختلفة أن يتعاونوا لمصلحة الجميع. وقد عد التناظر العضوي وجود التقسيم الطبقي الاجتماعي وعدم المساواة أمرا بديهيا. وكانت تلك حجة ضد الاضطراب الاجتماعي والصراع الطبقي.

استخدم الكتاب المسلمون أيضا التناظر بين الجسم والمجتمع (العظمة 1997: 119-120)، لكنني أشك في أن هذا لم يكن غالبا. ويبدو تأكيدهم، بالأحرى، أنه كان على قسم من المجتمع داخل النخبة والجماهير (الخاصة والعامة). كان المفهوم الضمني، طبعا، هو أن النخبة متفوقة. وقد تحدث العثمانيون على نحو عام، من ناحية، عن العسكر (أي طبقة المحاربين، جامعي الضريبة المسيطرين)، تضمن هؤلاء الجيش، والمعلمين - العلماء الدينيين، وبيروقراطية الكتاب (فليشر 1986: 7)، ثم، أسفلهم، الرعية، ودافعو الضريبة، ويشملون جميع الذين يكسبون عيشهم بالتجارة والعمل، وكذلك الأقليات الدينية والأشخاص القبليون تحت الحكم غير المباشر.

ولكن بالإضافة إلى هذا، تبنى الكتاب المسلمون أيضا على نحو باكر التصنيف الهندي - الإيراني للمجتمع ضمن مجموعات طبقية (أركان)

أربع. كانت الطبقات الاعتيادية هي: (1) المحاربون، (2) العلماء والمعلمون، (3) التجار والحرفيون، (4) الذين يعملون في الزراعة. يظهر شيء مثل هذا أولا في آراء وزير إيراني لدى الخليفة الرشيد (جرى تقديم تقرير عنها)، ثم في «كتاب التاج» (كتب لسلالة إيرانية حاكمة في منتصف القرن التاسع)، ومن جديد لدى ابن قتيبة (828-889م) المتشبه بالفرس (بلاك 2001: 53-54). ويتفق هذا مع أصل إيراني للفكرة [19]. ويمكن لهذا الرأي حول الطبقات الاجتماعية أن يكون في النهاية مستمدا من نظام الطوائف الهندي الذي يقوم على البراهميين والمحاربين والمزارعين والصناع المهرة ومتطابقا معه [20]. على أي حال، ما يمكن فهمه أن الناس في الثقافات المختلفة توصلوا إلى هذا التصنيف بشكل مستقل. وفي أي حال من الأحوال، أصبحت قائمة الطبقات هذه عبارة سحرية دائمة لدى الكتاب حول المجتمع في العالم الإسلامي.

ثمة شخص مخالف لافت للاهتمام في أواخر القرن السادس عشر هو الأخيسري العثماني، الذي وصف الأنظمة الأربعة بأنها: (1) رجال السيف - الإمبراطور، الوزراء، الحكام، القادة، الجنود، (2) رجال القلم - العلماء الدينيون وجميع المنشغلين في أعمال التقوى والمعرفة، (3) المزارعون، المسيحيون والمسلمون معا، الذين يربون الماشية وينتجون الحبوب والفاكهة والنبيذ، و(4) الصناع المهرة والتجار (بلاك 2001: 146). ظل التصنيف الرباعي ساريا حتى القرن التاسع عشر. وقد ربطه الكاتب الإصلاحي العثماني كاتب جلبي (1609-1657م) مع التناظر العضوي بتشبيه «أركان» المجتمع الأربعة بأمزجة غالينوس الأربعة (المرجع السابق 265). استمر مصلحو القرن السابع عشر العثمانيون بشكل مثالي في مناقشة أن قابلية التحرك الاجتماعي كانت سبب الانهيار الإمبراطوري: على الناس أن يظلوا في مجموعة المرتبة التي ولدوا فيها، مدى الحياة. ناقضت هذه الفكرة الكاملة حول المراتب الثابتة الرأي القرآني بأن قيمة الناس تعتمد على تقواهم ومعرفتهم، بالإضافة إلى الفرضية العشائرية الجديدة التي تعتمد على المهارة الفردية العالية. لكنني لا أعرف أي فيلسوف أخلاقي، سني أو شيعي، تحدث خلاف هذا.

منح الكتاب المسيحيون اللاتينيون اهتماما أقل إلى هذا النوع من التقسيم الطبقي الاجتماعي، وعندما فعلوا ذلك، قسموا المجتمع إلى الذين يصلون ويحاربون ويعملون. وربما أتى هذا من المصادر الهندية - الإيرانية (دوبي 1980)، ولكن من المحتمل أكثر أن يكون من أفلاطون، أو في الحقيقة من الملاحظة اليومية.

غالبا ما كان الفلاسفة المسلمون يقولون إنه حتى المجتمع المثالي ينقسم إلى مجموعات مراتب بالتوازي مع تصنيف أفلاطون الثلاثي: الفلاسفة - الحكام، المحاربون، الآخرون (المنتجون اقتصاديا) (بلاك 2001: 73، 102). ولكن في هذه الحالة يعتمد انتماؤك إلى أي مجموعة على قدراتك العقلية (المرجع السابق 73، 103، 151). بمعنى آخر، إنهم قد لا يتطابقون مع طبقات اجتماعية فعلية، لكن مثل هذا التصنيف يمكن أن يميل دائما إلى تمييز الخبير دينيا (الذي يمكن أن يتضمن المؤلف). مثل هذا الرأي حول طبقية الأشخاص الحقيقية، وربما الموروثة إلى حد ما، حتى لغايات دينية، وفقا لقدراتهم العقلية، لم يشارك فيه المفكرون المسيحيون، ربما جزئيا لأنهم اعتبروا أن «الإيمان» بدلا من «المعرفة» هو الطريق الأساسي للوصول إلى الله. بهذه الطرق، وضح كل من العلماء النظريين المسيحيين والمسلمين الفوارق الاجتماعية إلى الناس الذين يمكن أن تفسر أديانهم بأنها تدعو إلى المساواة.



4

الأنظمة: أوروبا والإسلام وبيزنطة

«أسست الخلافات الإسلامية قانونها العلماني الخاص. وكان يفترض بهذا استكمال الشريعة، مثلا، فيما يتعلق بجبي الضرائب والجرائم»

المؤلف

الحكم الملكي

كان الحكم الملكي في أوروبا والإسلام وبيزنطة هو النظام السياسي الوحيد المأخوذ بجدية، حتى تغيرت الأمور في أوروبا منذ العام 1050م تقريبا. وكانت فكرة الحكم الملكي على نحو ما متشابهة لدى الأطراف الثلاثة كافة. فقد سيطر كل من المسيحيين والمسلمين على بعض أيديولوجية الحكم الملكي المقدس التي كانت طوال أكثر من ألفي سنة سائدة في الشرقين الأدنى والأوسط، وخلال عهد أحدث في إيران الساسانية والجزء الشرقي من الإمبراطورية الرومانية.

استمدت المسيحية الشرقية والغربية كلتاهما فكرتهما عن الحكم الملكي المقدس[1] من الأيديولوجية الإمبراطورية

الرومانية بعد تحولها إلى المسـيحية على يدي يوسـيبيوس القيصري (260 تقريبـا -340م). وفي أواخـر الإمبراطورية الرومانيـة رأى كل من الوثنيين والمسـيحيين أن الإمبراطور هو انعكاس النظـام الكوني على الأرض، وحكمه عالمـي وأبدي. وكان نموذج المسـيحية للحكم الملكي الكونـي متصلبا بصورة خاصة: فالإمبراطور الواحد (basileus) يعكس الإله الواحد[2]، وحكم الأقلية والديموقراطية يفتقران إلى الحس السـليم مثل الشرك بالله. وكان يقال إن الإمبراطـور الروماني يحكم «بمباركة من اللـه (dei gratia)» باعتباره «نائب الله (vicarious dei)». وكانت لديه حكمة الله وإحسـانه (philanthropia)[3] متلقيا - كما عبر الفرس عن ذلك - «دفق» النعمة الإلهية. وباللغة المسـيحية الشـرقية، كان هو الشبه والمحاكاة لله، مثلما كان التمثال (الأيقونة: الصورة) للقديـس. وكان الشـكل الشـائع لمخاطبـة الإمبراطور البيزنطـي هو «أيها الإمبراطور الأقدس». وكانت الإمبراطورية الرومانية اللاحقة «بشـكل نظري وعملـي معا ملكية مطلقة» (أ. جونـز 1966). انتعش هذا الرأي حول الحكم الملكي في أوروبا الحديثة الباكرة باعتباره الحق المقدس للملوك، واسـتمر في روسيا حتى القرن العشرين.

كانت الكنيسـة فـي الغرب قد بـدأت بمنح البابوية بعض السـلطة الملكيـة في الأمور الدينية. ومنذ أواخر القـرن الرابع، أكدت البابوية أنها محكمة الاستئناف العليا في الأمور الدينية. وكان الباباوات يصدرون، مثل الأباطرة، أجوبتهم الجازمة (rescripta) عن الأسـئلة القانونية. وكان يقال إن كل بابا يرث مكانة بطرس، الذي أوكل إليه المسيح عليه السلام سلطته، وكانت روما هـي المقعد الرسولي (apostolica sedes) التي فيها «تعيش قوة بطرس، وتتفوق سلطته»[4].

في الوقت نفسه، كان الأساس القانوني للحكم المطلق في الإمبراطورية الرومانية لايزال، كما هو الأمر تحت حكم الإمارة، مستندا إلى نقل السلطة عن طريق الشعب (أناستوس 2001: 30). وكان يفترض بالإمبراطور محاكاة الفضائل الإلهية، وقد عنى الإحسان أن يكون المرء خيرا مع الفقراء. وكان الإمبراطـور البيزنطي يذكر بأنه جسـديا «على مسـتوى واحد مع جميع الآخرين» (57EBa؛ أ. كاميرون 1985: 253).

استمدت وجهة النظر الأوروبية الباكرة حول الحكم الملكي أيضا، ليس من القبلية الجرمانية (كما اعتقد العلماء ذات مرة)، ولكن من الإمبراطورية الرومانية المتحولة إلى المسيحية (إيهلرز 1-2000). فالملك يمتلك السلطة «بنعمة من الله» بصفته نائبه، وكان يقارن بملوك إسرائيل القديمة العظماء [5]. ومع أنه ليس كاهنا، فإن طقوس التتويج جعلته أكثر من رجل غير عادي. لكن المسيحية كانت تؤخذ بجدية أكثر قليلا في الفكر السياسي الغربي. فقد أكد رجال الكنيسة، ولا سيما البابا غريغوري الأول، أن الملك هو أيضا خادم (كاهن الله [6]. وقبل ظهور الإسلام مباشرة، قيل: إن ملكا فرنسيا كان ينفذ «خدمة نبوية (ministrationem propheticam)» (في والاس - هادريل 1971: 48). والملكية هي مهمة أقامها الله من أجل رفاهية الشعب.

تلقت فكرة الحاكم المكلف إلهيا دفعا جديدا بعودة الإمبراطورية في الغرب تحت حكم شارلمان (800م) ومرة ثانية تحت حكم أوتو الأول (962م). لم ينتج هذان الحكمان أي أفكار جديدة، سوى تجمع رائع من الأعمدة والأفاريز الغربية أنقذت من الدمار، والتي يمكن أن يلعب الخيال فيها. جرى استخدام اللغة الإمبراطورية المسيحية جيدا خلال العصور الوسطى الأوروبية، وفي الدول القومية الحديثة المبكرة والإمبراطوريات الأوروبية. والولايات المتحدة، آخر مرشح على نمط إسرائيل الجديدة، لها شكلها الخاص للأسطورة اليوسوبية.

اختلف الحكم الملكي الإسلامي في بعض النواحي، لكنه يمكن أن يعد شكلا من أشكال الحكم الملكي المقدس [7]. كان الخليفة خليفة محمد صلى الله عليه وسلم، الذي يدعى أيضا الإمام (القائد)، هو السلطة الشاملة السياسية والعسكرية والدينية الوحيدة التي فرضها الله. وقد قدم نبي الإسلام (نموذجا سياسيا لإدارة المسلمين بشكل أكثر وضوحا مما فعل المسيح للمسيحيين. فقد كان دمج محمد صلى الله عليه وسلم للقيادة العسكرية والروحية هو بالضبط ما يمكن أن يثير الإعجاب وأن ينجح. وكان أي شخص يحوز السلطة يميل إلى أن يعزو إليها خصائص القيادة الإسلامية: الشدة نحو الأعداء، الرحمة للذين يستسلمون، النسب الموروث من النبي صلى الله عليه وسلم. ويمكن للمرء أن يتفق مع مثل

هــذا الحاكم من دون أن يفقد كرامته. وقد أمكن فهم العلاقة بين الرعية والحاكم ضمن شـــروط شخصية من الولاء والحب. وكان هذا، إذن، حكما ملكيا ذا جاذبية خاصة.

كان أوضح مثال للجاذبية الشخصية الخاصة هو المهدي: القائد الملهم («تجسيد الله... تجســيد النور الإلهي»: كرون 2004: 83)، الذي يفترض أن يظهر (وقد ظهر في عدة مناسبات) بأمر إلهي ليصحح الأخطاء ويملأ الأرض عدلا. ووفقا للشـــيعة، ســـيعود الإمام الثاني عشر (أو السابع وفقا لبعضهم) في نهاية الزمان بصفة المهدي ومصحح الأخطاء لترسيخ العدل والمساواة. ويؤمن الشيعة الاثنا عشرية السائدة، مثل المسيحيين الأرثوذكس، بأن الله وحده يعرف متى يرجع هـذا الشـــخص المقدس، ولا يعود للمؤمنين تخمين ذلك التاريخ ثانية.

يبدو أن المسلمين كانوا ميالين على نحو خاص إلى وضع ثقتهم في قائد فرد بارز. وكان ثمة استعداد في العالم الإسلامي، عبر عنه في جميع أنواع الأدب، للاعتقاد أن الســلطة الحقيقية تكمن في شخص يتميز بالفضيلة والتقوى والذكاء. وكان النموذج النهائي بطبيعة الحال هو محمد صلى الله عليه وسلم نفسه. وقد صور البيزنطيون جوستينيان على أنه ملك فيلسوف (EBa 56-7). وحتى أكثر المصلحــين العثمانيين حدة عقدوا آمالهم على «رجل سيف» (بلاك 2001: 164-169).

لــم يكن الحكم المطلق غافلا أبدا كمــا ادعى الغربيون. فقد كانت ثمة تجربة طويلة خلفه: «يوم واحد من الفوضى أســوأ من ســنة من الظلم» [8]. وحين يموت ســلطان، كما أشـــار الغزالــي، تحدث حرب أهلية عادة: الذين يمتلكون الرضا الإلهي قد يتصرفون بقســوة، ولكن من الأفضل تحمل حكمهم. حتى الفيلســوف ابن رشــد رأى أن الناس يمكن جعلهم يحســنون التصرف من خـــلال فعالية حاكم قوي يفرض (عليهم)، وأن «تلك القوة المفروضة لهذه الغاية لا توجد ما لم يكن الملك عاهلا مســتبدا (rex absolutus)» (حــول الأخلاق، صفحة 316 v).

لاتزال هذه الثقافة حول الحكم المطلق حية وبحالة جيدة في الشـــرق الأوسط اليوم[9].

من ناحية أخرى، مثلما رفع الإسلام الله عاليا فوق البشر، كذلك جرى بسرعة قمع فكرة أن الخليفة خليفة الله (كرون وهيندز 1986)، لقد كان مجرد خليفة لمحمد صلى الله عليه وسلم. وكان العلماء، وليس الخليفة، هم الناقلين والمفسرين للرسالة الإلهية.

ومع ذلك ظل بإمكان الخليفة أن يقول: «أنا ببساطة سلطة الله على هذه الأرض». كان الحاكم بالنسبة إلى رعيته مثل الله لخلقه(*)؛ فأن تطيع الملك معناه أن تطيع الله. وكان مقيدا في التركيب الديني على نحو أوثق من ملك أو إمبراطور مسيحي. كان كل شخص عمليا (انظر كرون 2004: 62-63، 67-68) يوافق على أن الخليفة جزء أساسي من النظام الذي أراده الله. وفي المصطلحات القانونية، كان الخليفة ضروريا لتصديق العقود. كما تطلبت بعض سمات الشريعة مشاركته أو موافقته، بصورة ضمنية أو علنية. وكان الإمام أو ممثله فقط يمكن أن يعين القضاة. ومن دون الإمام لا يوجد مجتمع، والمجتمع هو وسيلة الخلاص. كما قال الغزالي، ومن دونه «لن تكون هناك صلاة الجمعة، ولا جباية للضرائب، ولا جهاد من أجل الدعوة، ولا قضاة ولا تنفيذ» في عقوبات الشريعة (كرون 2004: 22، 238، 242، 292).

كانت الخلافة القبلية العباسية، التي تولاها الخلفاء منذ عام 750 إلى 1258م، قد دمجت مكانتها الإسلامية مع الأفكار والممارسات الإيرانية المتعلقة بالحكومة. وكانت الأيديولوجية الملكية والفن السياسي في إيران الساسانية قد دخلا المجال الإسلامي عن طريق كتاب ابن المقفع «رسالة الصحابة» (كتبت عام 754-756). طبقت الرسالة على نحو منظم مبادئ الحكم الوراثي الملكي مثلما تطورت في إيران القديمة إلى الخلافة (بلاك2001: 21-24). كان ذلك عملا استفزازيا وربما كلف مؤلفه حياته. وقد يكون الأكثر لفتا للنظر هو الاستيراد اللاحق للفكر الاجتماعي الإيراني عن طريق شخص يبدو أنه كانت لديه غاية ذاتية، وهو السني المؤمن الأصيل ابن قتيبة (828-889). لقد برر استخدام الثقافة غير الإسلامية بقوله إن هناك العديد من الطرق إلى الله، «والباب الذي يؤدي إلى الأخيار مفتوح على مصراعيه» (بلاك 2001: 53-54).

(*) ويعود هذا ربما إلى فكرة أن النص المنزل على النبي إلهي، وأن النبي لا ينطق إلا بما يوحى إليه من ربه. [المترجم].

تزامنت إعادة تقديم الوراثة هذه تحت حكم العباسيين وخلفائهم مع محاولات إحياء الحكم الملكي الإمبراطوري في أوروبا تحت حكم شارلمان والعثمانيين. لم تكن هذه الظواهر الأيديولوجية المتوائمة متفككة، لأن المرء قد ينظر إلى انبعاث الإمبراطورية في الغرب بوصفه جزءا من استراتيجية إعادة بناء العالم المسيحي الغربي على شكل كيان سياسي ردا على الغزوات الإسلامية. وأخيرا اقترب الحكمان الملكيان الإمبراطوريان الإسلامي واللاتيني كلاهما من التفرد الملكي الشرق أوسطي.

أضاف العباسيون معنى قرآنيا إلى المفاهيم الساسانية، بالقول: إن الخليفة هو ظل الله على الأرض، وملجأ المضطهدين، والصلة مع النظام الكوني. وكانت هذه هي الفكرة الأساسية لأدب النصيحة الإسلامي إلى الملوك خلال قرون، ولم تضعف هذه الفكرة في الأزمنة الحديثة. استخدم العثمانيون مرة ثانية التعبيرات الفارسية القديمة من أجل مطالبتهم بالسيادة العالمية: فالسلطان هو «ملك الملوك»، والحاكم العالمي الذي يحمي العالم (padisah–i alempanah)». وقد زعم سليمان القانوني (أو العظيم، حكم في الفترة 1520–1566) بأنه شاه في بغداد، وقيصر في روما (بيزنطة)، وسلطان في مصر.

طور الشيعة فكرة متميزة حول القيادة الدينية السياسية. ووفقا لهم، إن الخليفة الحقيقي قد اختفى، والخليفة الحالي ليست له مكانة دينية. وتعتمد معرفة الوحي على الإمام، وقبل الجميع (بعد القرن العاشر) الإمام الثاني عشر أو الغائب. وكان منطق النقاش، كما تطور في القرن الحادي عشر على يد الطوسي وآخرين، (بكلمات هوم):

> بما أن الإنسان غير معصوم وبالتالي يحتاج إلى توجيه، فإن النعمة الإلهية لا يمكن إلا أن تمنح البشرية ميزة التوجيه القويم في جميع الأوقات عن طريق إمام معصوم من الذنب والخطأ. وبما أن الخلفاء الحاكمين غير منزهين وخطّاؤون على نحو شرير ويتصرفون على نحو استبدادي،

> فلا بد أن يكون هناك إمام خفي، ومن دون وجوده يمكن أن يتخلى الله عن البشرية، ويمكن أن يضل الإنسان من دون شك. (1991: 55-66)

كان يعتقد أن الأئمة الاثني عشر الحقيقيين كانوا ضروريين لبناء الكون.

يشبه هذا الرأي النقاش حول معصومية البابا أو المجلس في الفكر المسيحي. ومثل الشيعة، اعتقد كل من المسيحيين الأرثوذكس الشرقيين والكاثوليك اللاتينيين أن الوحي المسيحي يمكن المحافظة عليه فقط إذا كان يوجد مقرر منزه عن الخطأ في الصراعات المذهبية، لذلك فلا بد أن الله قد خلق واحدا. كان هذا بالنسبة إلى البعض هو المجلس العالمي للأساقفة، وبالنسبة إلى الآخرين البابوية.

كان ثمة حوار طويل الأمد بين القبلية الملكية والفردية النبوية. وقد أحيا السلاجقة الجدل بين القبيلة والدولة. وسمح الحكام المسلمون للقبائل والمجموعات الأخرى بالاحتفاظ بحكمهم الذاتي الداخلي، وأوجدوا بذلك نوعا جديدا من النظام متعدد العرقيات ومتعدد الثقافات. وتحت حكم الصفويين، ادعى الشاه أنه يمثل الإمام الغائب باعتباره «حاكم العصر» (بلاك 2001: 223-224). كما أن أكبر، حاكم الهند المغولي (من 1556 إلى 1605م)، تطلع إلى أن يكون الدليل الروحي لشعبه.

وهكذا، على نحو من الأنحاء اشتركت بيزنطة والعالم الإسلامي وأوروبا المبكرة في أيديولوجية واحدة حول الحكم الملكي المقدس. وفي الثلاثة جميعا كان الإيمان بالملكية المطلقة مؤيدا بالتوحيد الإبراهيمي. وكانت فكرة مسؤولية الحاكم الكاملة تجاه الله شائعة أيضا لدى الثلاثة جميعا. وقد ابتهج الكتاب المسلمون بشكل خاص في وصف كيف سيعاقب الله الذين أساءوا استخدام سلطتهم المطلقة [10].

استند العلماء المنظرون السياسيون في العالم الإسلامي وأوروبا في نقاشهم حول الحكم الملكي إلى أسس عقلانية بالإضافة إلى الدينية. واستشهد العلماء النظريون الملكيون في كلتا الثقافتين بتجربة الانشقاق والحرب الأهلية عندما انهارت السلطة الملكية.

وبالنسبة إلى المسلمين، كان الحكم الملكي هو الرد العقلاني الإنساني على الفوضى والصراع الناجمين عن غرائزنا الجامحة (انظر سابقا، الفصل الثاني). كان أفضل حل هو الحكم بواسطة فرد وحيد، لأن هذا يزيل الخلافات ضمن الحكومة نفسها. «إذا كانت هذه الوظائف [الحكومية] المختلفة هي مسؤولية العديد من الأشخاص من دون أي سلطة لربط أولئك الأشخاص معا، فإن النظام سيتفكك، لذلك، فالملك يصبح لا غنى عنه»[11]. وقد شكل الأوروبيون الفكرة نفسها بالضبط (بلاك 1992: 70).

العدالة والقانون

في كل من الإسلام وأوروبا، كان الالتزام الأساسي للملكية هو الحكم بالعدل. كانت العدالة هي المعيار السياسي الذي يلجأ إليه على الأغلب في كلا المجتمعين. عرف الإسلام العدالة بأنها القانون المنزل من الله (الشريعة)[12]، بينما أخذت أوروبا فكرتها عن العدالة (ius، iustitia) من الفكر الرواقي والقانون الروماني بقدر ما أخذتها من الكتاب المقدس. جرى تقديم العدالة في أوروبا والإمبراطورية البيزنطية والعالم الإسلامي في أنظمة القوانين. وكما رأينا (سابقا، الفصل الأول)، كانت القوانين موضع البحث مختلفة في طبيعتها، واستمدت قوتها من مصادر مختلفة. ولم يكن لدى بيزنطة ولا أوروبا قانون ديني بالمعنى اليهودي - الإسلامي.

بالنسبة إلى المسلمين، «كان العيش وفقا لشريعة الله هو جوهر الدين... وكان الشرع يستخدم في أغلب الأحيان بمعنى الدين عموما» (كرون 2004: 8)؛ وكانت الشريعة هي التجسيد الكامل والنهائي للعدالة. ويكمن خلف وجهة النظر الإسلامية حول الوحدة المطلقة بين الدين والسياسة تطلع إلى تحقيق مجتمع عادل فعلا على الأرض، وذلك وفقا للشريعة. وبالنسبة إلى المسلمين، كانت العدالة توجد حيث تلتقي المصالح الدينية والدنيوية: « يمكن أن يوجد العالم من دون الدين ولكن ليس من دون العدالة»[13].

بالنسبة إلى الأوروبيين، لم يكن ما تعنيه العدالة محددا في المصادر الدينية أو بواسطة المبشـرين الدينيين كما كان بالنسبة إلى المسلمين. كانت كلمة Iustitia لا تُعرَّف في القانون الروماني إلا بتعبيرات عامة جدا، مثل «النية القوية والثابتة لإعطاء كل شخص حقه». ظل هذا، سواء بشكل ملائم أو غير ذلك، أمرا مفتوحا لتفسير ماذا يحدد «حق» كل شخص. حددت المسيحية، كما رأينا، مجرد مبادئ عامة، مثل الوصايا العشر (كانت في هذا المجال مثل الرواقية). وغطت الشريعة، من ناحية أخرى، لأنها مخصصة للتعامل مع كل جانب في حياة المؤمنين، ما أصبح في الغرب مقسما بين المبادئ الأخلاقية («القانون الطبيعي») وقوانين الدول والأمم المختلفة («القانون الإنساني/الوضعي»). وقال الفلاسفة إن القانون الوضعي يجب أن يكون تطبيقا للقانون الطبيعي في أزمنة وأماكن معينة، مع إمكان وجود بعض الفوارق القانونية فالقانون يفترض به أن يأخذ في الاعتبار الفوارق بين الناس. هذا الاختلاف بين الأفكار الأوروبية والإسلامية عن العدالة كانت له نتائج مهمة (لاحقا، الفصل الثامن).

استمد الأوروبيون أغلب أفكارهم حول الإجراء القانوني من القانون المدني في روما القديمة، الذي لم يعرف المسلمون شيئا عنه: مثل، «لا أحد يعد قاضيا في دعواه الخاصة»، و«دع الطرف الآخر يكن مسموعا» (ستاين في CMPT 37-49). كان عدم التحيز مؤكدا أيضا في كتب النصيحة الإسلامية، حيث كان موضع إصرار عموما بأن جميع الخصوم يجب أن يعاملوا على حد سواء بغض النظر عن المكانة.

قسم كل من البيزنطيين والأوروبيين القانون إلى قوانين كنسية للكنيسة (القانون الكنسي) وقوانين علمانية (مدنية) للدولة. وبشكل عام، تعامل القانون الكنسي مع الخطيئة الدينية وانتهاك الدين، والقانون الملكي مع الأمور الجنائية والمدنية الأخرى، بما في ذلك ملكية الأرض وخرق السلام (بيرمان 1983: 516). وغطى القانون الكنسي، أولا، بعض الأمور التي يعتقد أنه يوجد بشأنها وحي معين، مثل الزواج والإجهاض، لكن هذه كانت قليلة، وهنا، وهنا فقط، كانت تشبه الشريعة. على أي حال، كان معروفا أن

أغلب القانون الكنسـي موضوع من سلطات كنسية بشرية، بإمكانها أيضا مراجعته أو إلغاؤه. لذلك كان لأغلب القانون الكنسـي مكانة مختلفة تماما عن الشريعة.

اعتمد الأوروبيون إلى درجة أكبر بكثير من المسلمين على مبادئ غير دينية للقانون، سواء الروماني القديم أو المحلي أو المدني. وقد احتل القانون المدني الروماني معظم الفراغ الذي ملأته الشريعة، لكنه لم يكن مقدسا ولا ثابتا. وكان يمكن الإضافة إليه، وبين بارتولوس أنه يمكن إعادة تفسيره على نحو جذري ليناسب الأزمنة المتغيرة (بلاك 1992 : 127-129). عرض القانون الأنغلوسكسوني الأول (مؤرخ من عام 597 ميلادي، بعد عودة المسيحية مباشرة) «تعريفات مفصلة بشكل غير عادي لإصابات مختلفة»، لذلك، في المحتوى، كانت أجزاء منه تشبه الشريعة. لكنه أصبح الآن منسيا بشكل كامل. كان يعتقد أن «قوانين المملكة» هذه تجسد العدالة الحقيقية (كذلك كانت القوانين الكنسية التي وضعتها مجالس رجال الدين)، مثلما كان يعتقد حول الشريعة، ولكن بطريقة أقل دقة [14]. لقد استمدت سلطتها من الملك الذي يحكم بموافقة شعبية، ويمكن تغييرها بالوسائل نفسها. وكان من الممكن وجود اختلاف شرعي بين قوانين الدول المختلفة.

القانون والملك

اعترف الأوروبيون والبيزنطيون والمسلمون على حد سواء بالسيادة الأخلاقية للقانون على الحكام. كان هذا أقدم تقييد على السلطة الملكية. ولكن كانت ثمة اختلافات حاسمة في طريقة تطبيق هذا المبدأ في أوروبا من ناحية، وفي الإسلام وبيزنطة من ناحية أخرى.

في أوروبا، كان بإمكان المحاكم الكنسية، نظريا، أن تفرض قانونا كنسيا ضد الملك، مع أنها كانت تفعل ذلك معتمدة على سياسة القوة. وقد ابتكرت بعض الدول الأوروبية وسائل دستورية لمساءلة ملك رفض الامتثال إلى القوانين العلمانية. ولم يكن أي إمبراطور بيزنطي مسؤولا قانونيا، وقد تم التأكيد بصورة مماثلة على واجبه في مراعاة القوانين بشكل

طوعـــي (دفورنيك 1966: 671، 719-722). وبالأحرى، كان يقال إنه فوق القانون، وفي الحقيقة أعلى منه، لأن أحكامه كانت أكثر مرونة، مفسحة المجال «لعمل الخير» (نيكول 1988: 64-65). وفي الدول الأوروبية المبكرة، من ناحية أخرى، كان يعتقد أن الملوك ملتزمون بمراعاة القوانين العلمانية (بالإضافة إلى الكنيسة)، وكان يقال مرارا إن العقوبات يمكن فرضها ضدهم إذا أخفقوا في القيام بذلك. كان هذا مؤكدا في قسم التتويج، عندما يعد الملك عادة «أمام كنيسة الله وجميع مراتبها»، بمراعاة كل من القانون الكنسي والقوانين العلمانية في المملكة (887 ميلادي: كارليل: 1. 244).

كان السلاطين ملزمين بمراعاة الشريعة مثل جميع المسلمين الآخرين. لكن هذا الأمر نادرا ما نوقِش سواء في العالم الإسلامي أم بيزنطة. وهو لم يدخل الأحاديث العامة كما فعل في أوروبا. ولم تكن هناك آلية لمساءلة سلطان أو إمبراطور بيزنطي، إلا في الآخرة[15]. وفي الدول الإسلامية، كان للحاكم عمليا مطلق الحرية في التحكم بحياة رعاياه وأملاكهم. «ما من حاكم مسلم في العصور الوسطى، أو والٍ أو قائد، فيما يتعلق بذلك، عرف بأنه تعرض للمحاكمة لأنه قتل أو عذب أو سرق مسلمين أبرياء» (كرون 2004: 283).

كان معترفا به عموما أن السلطان يمكنه التصرف خارج القانون على أساس المصلحة العامة (السياسة). وفي أوروبا كان للملك أيضا الحق في تجاهل تطبيق القانون على نحو صارم لمصلحة العدالة (epieikeia).

قامت مجالس الأساقفة بصياغة القانون الكنسي، التي كان بإمكان الأباطرة، في العالم المسيحي الشرقي، القيام بدور فيها. ولم يكن أي ملك أوروبي يضطلع بأي دور في صياغة القانون الكنسي.

أعلنت القوانين العلمانية من قبل الأباطرة البيزنطيين، الذين كان لديهم وفق «القانون الحي (lex animate، nomos empsuchos)» القدرة أيضا على مراجعة القانون وتفسيره. وكانت القوانين العلمانية قد أعلنها الملوك في أوروبا اللاتينية، وطالبت البرلمانات فيما بعد بحق المصادقة على التغييرات في القانون (لاحقا، في هذا الفصل). كانت الشريعة، من

ناحية أخرى، تستند إلى النصوص المنزلة إلهيا والمفسرة بالإجماع. وقد جرى تفسيرها وتطبيقها بواسطة العلماء. ولم يكن بإمكان أي خليفة أو سلطان أو تجمع تغيير كلمة منها.

أسست الخلافات الإسلامية قانونها العلماني الخاص. وكان يفترض بهذا استكمال الشريعة، مثلا، فيما يتعلق بجبي الضرائب والجرائم (كانت عقوباته أقسى عادة). وقد جرى استخدام هذا القانون، إلى جانب القانون العادي، في ديوان محكمة المظالم (النظر في الشكاوى)، التي استمدت من الممارسة الساسانية، ومع ذلك فقد رأى الماوردي أن النظر في الشكاوى عنصر مكمل للسياسة الإسلامية (بلاك 2001: 89). وتحت حكم العثمانيين، أصبح هذا القانون أكثر شمولا، فقد نظم ملكية الأرض (إينالسيك 1973: 72–73). وكان القانون العثماني جزءا من محاولة تطبيق المبادئ الإيرانية الموروثة على الاقتصاد، لحماية عامة الشعب وفقا لأخلاق الإسلام، وبكلمة أخرى، للسيطرة على العلاقات بين مالكي الأراضي والمزارعين من القمة [16]. وكان القانون يصدر بأمر السلطان، ويجرى إهماله عندما يتوفى، وكان يجب إعادة إصداره بأمر ممن يخلفه. كان بإمكان أي سلطان، مثل أي إمبراطور بيزنطي، أن يغير القانون حين يشاء. وكانت الشرعية الأخلاقية للقانون العلماني في أوروبا أفضل بكثير مما للقانون في الدول الإسلامية. لم يكن السلطان مطالبا بأي التزام لطاعة القانون.

في كل من أوروبا والعالم الإسلامي، كان للمجتمعات المحلية قوانينها المعتادة الخاصة. وفي أوروبا كان ينظر إلى العرف ببعض الاحترام لأنه معروف ومجرب [17]. وكانت الأعراف، كما قال ابن تيمية والعديدون في الغرب، يمكن أن تتفاوت قانونيا من مكان إلى آخر لأن القوانين المختلفة تناسب أشخاصا مختلفين.

في أوروبا كانت توجد سلطات قضائية منفصلة ومحاكم منفصلة للقانون الكنسي والقانون المدني. وفي العالم الإسلامي لم تكن توجد مشكلة تتعلق بسلطات قضائية منافسة [18]. وفي أوروبا كانت توجد خلافات مستمرة تقريبا حول الحدود بين القانونين العلماني والكنسي،

وبين المحاكم العلمانية والكنسية. تلك الخلافات التي وصلت أحيانا إلى جذور الشرعية السياسية، وساهمت أخيرا في الوصول إلى فكرة الدولة بوصفها مؤسسة علمانية. ولكن لم تكن توجد نظرية حول القانون، ولا حديث حول الحدود بين الشريعة والقانون، ولا شيء سوى اعتراف ضمني بأن القانون المقدس لم يكن يغطي كل شيء يتطلبه النظام الاجتماعي والسياسي.

الدستورية الدينية

كانت آراء كل من المسيحية والإسلام الباكرين حول مجتمعاتهما الدينية متناقضة مع الحكم الملكي المقدس والحكم المطلق. شكل رجال الدين المسيحيون (أو الكهنة) والعلماء المسلمون قواعد سلطة منفصلة، بحيث كانت توجد، في كل مجتمع، مؤسستان تدعيان تمثيل الله. وفي كل من العالمين الإسلامي والمسيحي كانت السلطة في المجتمع الديني مرتبطة بتصحيح معرفة الحقيقة المنزلة. ناقش المسيحيون والمسلمون على حد سواء فيما بينهم أمر تنظيم مجتمعهم الديني. وفي الإسلام بشكل خاص أدى هذا إلى صراعات عنيفة.

طورت الكنيسة المسيحية نوعا متميزا من التنظيم والقيادة. وكان لهذا ثلاثة مكونات. وبشكل عام، استندت السلطة إلى القدرة على التبشير بالإنجيل مع بعض الادعاء بمعرفة خاصة. كان الحواريون الذين عرفوا المسيح عليه السلام شخصيا، عند استعادة الأحداث الماضية، معينين للقيام بدور خاص. ووفقا للرأي (الكاثوليكي) التقليدي حول سلطة الكنيسة الذي ظهر في القرن الثاني، كان المسيح عليه السلام قد منح الحواريين الاثني عشر سلطة لغفران الذنوب واتخاذ القرارات المتعلقة بالصواب والخطأ التي كانت ترتبط «بالسماء» (إنجيل متى 18: 18، إنجيل يوحنا 20: 23). (قال المسلمون بحماس أقل إن مقطعا مماثلا في القرآن: 2 - 6 يشير إلى العلماء) (*). كان قادة الكنيسة في كل ناحية (episkopoi: الأساقفة، حرفيا المراقبون) يعدون الورثة

(*) إشارة المؤلف إلى الآيتين من سورة النساء، لا تبدو موافقة للغرض من الفقرة. [التحرير].

القانونيين للحواريين الأصليين، بالسلطة نفسها لتقرير العقيدة والممارسة الصحيحين («التعاقب الرسـولي»). وقد قال سيبريان القرطاجي إنه كان يوجد تطابق روحي بين كل أسقف وكنيسته المحلية («الأسقف في الكنيسة والكنيسة في الأسقف»، إعداد بيتسن، 74). كانت هذه بداية من بدايات نظرية التمثيل، على الرغم من غرابتها.

تطور خلاف بين المسيحيين العاديين وقادة الكنيسة، الذين كان يوجد بينهم، كذلك، تراتب هرمي يشـمل كهنة وأسـاقفة (يحكمون أبرشيات)، وبطاركـة (يحكمون أقاليم كاملـة). يوحي التعبيـر episkopos بأن قادة الكنيسـة لم ينظر إليهم بوصفهم قابلين للمقارنة مع أي شـيء في الدولة الرومانية. ومع هذا، أصر المسـيحيون الكاثوليك على أن الكنيسة منظمة عامة ومرئية ولها قادة معترف بهم، وهم منتخبون عادة.

ثانيا، كان ثمة دور مخصص لكل تجمع بكامله. وقد عبر عن هذا في قول المسيح عليه السلام إن أخا مخطئا يجب الإبلاغ عنه إلى التجمع العام للمسيحيين [19]. على غرار ذلك، كان انتخاب أسقف يتطلب حضور «رجال الدين والعلمانيين (laos/plebs: الشـعب)» وموافقتهم. خلال السعي إلى انتخاب أسـقف جديد بعد الانشـقاق الديني داخل أبرشية روما عام 25 ميـلادي، ذكر رجـال الدين أنه «لا يمكن لقـرار أن يصمد عندما لا يهتم بالحصول على موافقة الكثيرين جدا» (سيبيريان، الرسائل، 30. 5، صفحة 553). وقد هنأهم سـيبيريان بعد ذلك (مسـتعملا لغة سياسية رومانية) على انتخاب أسـقف جديد «بشـهادة جميع رجال الدين تقريبا، وباقتراع (suffragio) الناس الذين كانوا حاضرين عندئذ، وبمشـاركة (collegio) الأسـاقفة المسنين والرجال الأخيار» (الرسائل، 55. 8، صفحة 629). كما كان لرجال الديـن والناس القدرة أحيانا على خلع أسـقف (كامبنهاوزن، 1969، n 273. ، إعداد ج. ستيفنسون، 249).

ثالثـا وفيما يتعلق بالموضوع نفسـه، آمن المسـيحيون عموما بتوجيه الروح القدس للكنيسـة، أي بتصـرف الله بعقولهم على نحو خفي ، وكان يجب توقع هذا بشكل خاص عندما يلتقون في الاجتماع (إنجيل متى 18: 20، كامبنهـاوزن 1969: 58). في مجلس القدس عام 50 ميلادي تقريبا

كان يقال إن القرار يتخذه «روح القدس ونحن (الحواريين وكبار السن)» (أعمال الرسل 15: 28) بالاشتراك مع المجمع الكنسي [20]. وهذا يمكن عمليا أن يشجع عقلا متفتحا، ومناقشة حرة، ورغبة في الاستماع إلى الآخرين. كان العديد من المسيحيين الأوائل (وبشكل خاص المونتانيون) يفضلون وحي الروح القدس، وهو يتحدث من خلال أفراد يشبهون الأنبياء إلى سلطة الأساقفة.

دمجت الطريقة التي نظم المسيحيون بها مجتمعاتهم العناصر الجمهورية بالملكية. وقد عبر أمبروز ميلان، الذي قابلناه كأحد مصممي سيادة الكنيسة في الغرب (سابقا، الفصل الأول)، عن أفكار جمهورية في مقالة حول الطيور. وعلى سبيل المثال، بينما لن تجد بين البشر أي شخص راغبا في التخلي عن «الإمبراطورية والقيادة (imperium et ducatus)»، فإن الطيور (كما يقول) تتناوب على موقع القيادة [21].

كانت الكنيسة الكاثوليكية تطور شيئا يشبه دستورا رسميا. والنزاعات تجري مناقشتها في مجالس الأساقفة المحليين، وكان أساقفة كل منطقة يجتمعون مرتين في السنة. وإذا ظلت النزاعات من دون حل، فإنها ترفع إلى مجلس إقليمي. وفي شمال أفريقيا كانت تعقد مجالس سنوية للمنطقة، وكان على ممثليها أن يتولوا سلطات كاملة [22]، مثل البرلمانات في أوروبا العصور الوسطى.

كان الملاذ النهائي مجلسا عالميا (يمثل مختلف الكنائس). وكان التضامن المفترض بين الأسقف والرعية، وبين جميع الأساقفة في كل أنحاء العالم، يعني أنه من المحتمل نظريا الحصول على إجماع عام بهذه الطريقة. كان يوجد بعض التوتر، مع توقع تناقضات دستورية تالية في أوروبا، بين المجالس العامة وأساقفة روما (الباباوات) الذين طالبوا بسلطة عامة منفردة باعتبارهم ورثة بطرس (إنجيل متى 18: 18). وفي معارضته للبابا، أصر سيبريان على المساواة الدستورية بين جميع الأساقفة وعلى حرية الكلام: «على كل منا عرض رأيه الخاص... فلا أحد يرى نفسه «أسقف الأساقفة» أو يجبر زملاءه على الطاعة بالإرهاب المستبد، لأن لكل أسقف حكمه الخاص على أساس حريته وسلطته، بحيث لا يعود ممكنا أن

يحاكمه الآخرون أكثر مما يمكنه أن يحاكم الآخرين»[23]. يبدو سيبريان هنا أنه يوكل السلطة الدينية إلى نخبة جماعية منتخبة، ويمكن مقارنة رأيه حول الأسقفية مع رأي شيشرون حول مجلس الشيوخ. كان هذا النوع من اتخاذ القرارات الجماعي ميزة للمجتمعات المسيحية في كل من الكنائس الغربية - الكاثوليكية (الرومانية) - والشرقية - الأرثوذوكسية - وبين الكنائس البروتستانتية.

أسست المسيحية الباكرة مجتمعا عالميا، وفعلت ذلك، إذا تحدثنا بتوسع، من القاعدة فصاعدا. والنظير الأقرب إليها هو البوذية. كانتا متشابهتين في التعليم الأخلاقي، وكلتاهما شكلت مجتمعات جديدة خارج النظام الاجتماعي الموجود، ولم تكن أي منهما مهتمة فورا بقضية الدول.

كان التنظيم الإسلامي الباكر، باستثناء الخلافة (سابقا، الفصل الأول)، منتشرا أيضا، لكنه ظل على تلك الحال. وبينما كانت سلطة التعليم في الكنيسة المسيحية تنجذب إلى أعلى، أولا نحو الأساقفة وأخيرا، في الغرب، نحو البابا، كانت تنجذب في الأمة الإسلامية، بأي حال، نحو الأسفل، من الخليفة (إلى أي مدى كان موجودا لديه أولا) نحو قيادة نخبة العلماء - الذين يمتلكون المعرفة المطلوبة لفهم الوحي النصي وتطبيقه. وكان العلماء أنفسهم مجموعة منتشرة، يعتمد موقعهم على معرفتهم (القابلة للإثبات) بمصادر الدين (القرآن والحديث) واعتراف نظرائهم. وفي الإسلام السني رسخ العلماء أنفسهم باعتبارهم ورثة النبي، ولم يتطور أي تسلسل هرمي[24]. وكان يفترض وجود التفسير الموثوق لمصادر المعرفة الدينية ليس لدى الأفراد ولكن لدى الإجماع العلمي للعلماء بصورة عامة. كان العلماء أقل انفصالا عن المؤمنين العاديين مما كان عليه رجال الدين الأوروبيون في العصور الوسطى، وكانت سلطتهم أكثر انتشارا وفهما من رجال الدين أولئك، ولكن ثبت أنها أكثر دواما.

يوجد تنظيم غير رسمي مشابه بين بعض الجماعات الإنجيلية في الولايات المتحدة وفي أمكنة أخرى. ومن بعضها الظهور العفوي للقادة المؤثرين المشابه لنموذج جماعات الإحياء الإسلامي الحديثة، على الرغم من حقيقة افتراض أن السلطة، في الحالتين، موجودة في نص وضعه الله.

في الأزمنة الحديثة، تطور تراتب هرمي بين العلماء الشيعة (mollas): قيل إن «الفقهاء المؤهلين جيدا» (المجتهدين) يحلون محل الإمام الغائب. وتبلور هذا على شكل عقيدة لدى مشايخهم أو وصاية للإمام الغائب (بلاك 2001: 285-287).

بالنسبة إلى جميع المسلمين، كان حاسما كليا أن يعرف المرء من هو الخليفة، وأن الذي يتولى المنصب والمعترف به هو الخليفة الشرعي. وكان السؤال عمن هو مؤهل ليصبح خليفة، وكيف يعين الخليفة، هو الذي قسم الإسلام الباكر، مما سبب بروز عدة طوائف متنازعة، وفصل في النهاية السنة عن الشيعة.

كان رأي الأغلبية (والسنة لاحقا) حول كيف يجب اختيار الخليفة هو ضرورة انتخابه من قبيلة محمد صلى الله عليه وسلم (بوساطة أفراد كبار في مجتمع المؤمنين («الذين يحلون ويربطون»). وكان هذا مفهوما عادة بأنه يعني قادة المجتمعات، وبخاصة العلماء، لكنه عمليا كان يعني غالبا القادة العسكريين أو الوزراء. ومع حلول القرن الحادي عشر كان الفقهاء السنة يستخدمون حكاية أن الخليفة يمكن «انتخابه» من قبل شخص واحد - السلطان الحاكم - على شرط وجود عدة شهود (كرون 2004: 227-228). ورأى الشيعة، في المقابل، أن محمدا صلى الله عليه وسلم قد اختار خليفته من داخل عائلته، وأن كل خليفة لاحق يمكن فقط أن يكون «المعين» بالطريقة نفسها بواسطة سلفه من داخل عائلته. وقد عينت الطوائف الأخرى الخلافة بطرق مختلفة. كان الخوارج يرون أن أي شخص يمكن انتخابه، بغض النظر عن الولادة، على شرط أن يكون مستقيما بشكل مميز وواسع الاطلاع فيما يتعلق بالإسلام.

كان الإمبراطور البيزنطي يعين نظريا من الله عبر انتخاب عن طريق مجلس الشيوخ والجيش والشعب (أناستوس 2001: 30، 182). ولم يكن استمداد السلطة من الله يمنع استمدادها عن طريق الشعب. وفي أوروبا كان الملوك الأوائل عادة يتوالون بالولادة، وكان رعاياها يعترفون بهم رسميا عن طريق تتويجهم. وعمليا، في الثقافات الثلاث كلها، كانت الأسر الحاكمة تميل إلى ترسيخ نفسها على شكل سلالات (أنجيلوف 2007: 116).

في الشـــريعة الإســـلامية، كان يفترض بالحاكم القيام بالشـــورى مع الآخريـــن (القرآن 3: 150) [25]. وقد أعلنت نصـــوص أدب النصيحة إلى الملوك بانتظام مؤهلات المستشـــارين الملكيين. وحث أحد الأعمال كتب في ســـورية خلال القرن الثاني عشـــر الملك «على معاملـــة العلماء كما يعامل الفرنجة كهنتهم»: فالحكام المسيحيون، كما قال، «يفعلون أي شيء يأمر به الرهبان» (SPV215). وكان يفترض بالحكام الأوروبيين أيضا طلب المشورة من «حكيم»، وبخاصة من أتباعهم الرئيســـين (CMPT 227، 501 - 504، 545-554). لكن هذا لم يكن جزءا من العقيدة المسيحية.

كيفية التعامل مع حاكم سيئ

أي شـــخص أو أشخاص من البشر يمكنه التأكد من أن القيود الأخلاقية على الســـلطة الملكية كانت مفروضة؟ من يستطيع ممارسة السلطة على ملك «سيئ»؟ في بيزنطة يبدو أنه لم تكن هناك مناقشة نظرية لهذه المسألة. وفي العالـــم الإســـلامي كان أي تصرف ظالم من الخليفـــة أو إخفاقه في مراقبة المعايير المتفـــق عليها يعرضه للعقاب، مثل العديد من الذنوب، بالموت الفوري (كرون 2004: 66). وفي الإسلام المبكر، وفقا لبعض الطوائف اللاحقة، يمكن تنفيـــذ هذا الحكم من قبل أي مســـلم، وكان اثنان من الخلفاء الأربعة الأوائل «الموجهان بشـــكل قويم» قـــد اغتيلا. لكن تجربة الاغتيـــالات وأعمال التمرد والحـــروب الأهلية أدت إلى مبدأ اللاعنف (ســـابقا، الفصـــل الأول). وعلى المرء، وفقا لأغلبية الســـنة والشيعة الاثني عشـــرية، الاستعداد لتحمل جميع أنواع مســـاوئ الحكم، بشرط محافظة الحاكم على ممارسة الإسلام، أو عدم إبطالها (كرون 2004: 154). حتى ابن تيمية، الذي سجن مرات عدة لتحدثه بحريـــة، دعم المبدأ، المؤيد من المدرســـة الحنبلية، بوجوب طاعة الســـلطات العامة مادامت أوامرها لا تنافي الشريعة (بلاك 2001: 157). وأعلن الغزالي القرار بشأن ما يجب عمله استنادا إلى تقدير التعقل السياسي: «إن السلطان الشـــرير والهمجي، مادام مدعوما بالقوة العسكرية، بحيث لا يمكن خلعه إلا بصعوبة فحسب، ويمكن لمحاولة خلعه أن تسبب صراعا مدنيا لا يمكن تحمله، يجب وفقا للضرورة أن يترك في السلطة، ويجب تأدية الطاعة إليه» (مقتبس في بلاك 2001: 104).

كان الجاحظ (توفي العام 868/869م) بين قليلين جدا ممن ناقشوا أن على المجتمع (الأمة) خلع خليفة ظالم. ويعتمد نوع الإجراء الواجب اتخاذه، ثانية، على الظروف، كما قال أكويناس لاحقا أيضا (في دانتريف، 159). ورأى الجويني(*) (القرن الحادي عشر) أن الخليفة المهمل جدا، أو الذي لا يكون قادرا على جعل نفسه مطاعا، يجب خلعه، أو يمكن للمرء إعلان خلعه، بوصفه مجنونا. لكن إجراءات خلع خليفة لم تكن محددة أبدا (كرون 2004: 235-229). وبشكل مشابه، ادعى بعض الباباوات الحق في أن يخلعوا، أو يعلنوا أنهم خلعوا، حاكما غير متدين أو عديم الأخلاق أو عديم الكفاءة فقط (لاحقا، الفصل السابع). وكانت فكرة إمكان خلع حكام آخرين من قبل الخليفة مجرد أمنية.

لقد أعلن الفقهاء القانونيون المسلمون المواصفات التي تنزع أهلية شخص ما من الخلافة (كرون 2004: 229)، ويمكن أن يقدم أساسا لعزله، مشابهة لما أعلنه المحامون الأوروبيون حول خطأ البابا. من ناحية أخرى، عندما قال بعض الكهنة والمحامين الأوروبيين إن البابا المتهم بالهرطقة يجب خلعه، أو إعلان خلعه، أو خلع نفسه، حاولوا تحديد الإجراءات القانونية من أجل القيام بذلك.

وأخيرا، كان كل مسلم ملزما بتولي «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر». كان هذا يعني أن الأشخاص الدينيين مؤهلون، وفي الحقيقة ملزمون، بالتحدث من دون خوف (كرون 2004: 300-303؛ كوك 2000). كان الخلفاء يتعرضون غالبا للانتقاد من القادة الدينيين لإخفاقهم في الدعوة إلى الإسلام أو لتسامحهم مع الهرطقة أو الفلسفة أو المشروبات الكحولية. ومن جديد، لم تكن توجد إجراءات رسمية. كان ثمة فهم واسع الانتشار بأن «لفت الانتباه إلى عيوب الناس الآخرين يسيء إلى التضامن الاجتماعي» (كرون 2004: 317). وعلى المرء أن يحافظ على المظاهر. وكانت التقية (السكوت عما يفكر المرء فيه حقا) أمرا موصى به [26].

(*) الجويني: هو عبدالملك بن عبدالله المعروف بـ «إمام الحرمين» من العلماء المشهود لهم بالمكانة العلمية والأدبية، حتى قيل فيه: الفقه فقه الشافعي، والأدب أدب البصري، وفي الوعظ الحسن المصري. من كتبه: «العقيدة النظامية في الأركان الإسلامية»، و«الشامل في أصول الدين». انظر، الأعلام، 160/4. [المترجم].

فـــي أوروبا كانوا يعـــدون الملكية منصبا (officium: ســـابقا، الفصل الثانـــي) وخدمـــة (ministerium)، وكانـــت معرفة بالقانـــون ومخصصة للمصلحـــة العامة. فكان القانون، وليس الشـــخص، هـــو الذي يعين ملكا، ويمكـــن أن يكون فردا عاديا، لكنه يتولى منصبا عاليا [27]. كان هذا خلافا حاســـما بين النظام الأوروبي من ناحية، والنظامين البيزنطي والإسلامي مـــن ناحية أخرى. وفي أوروبا، كان يفتـــرض أن يؤدي الملك دورا في نظام أكبـــر، فهو لم يكن يجســـد ولا يعلو النظام السياســـي. والفكرة الرومانية عـــن الحاكم بصفتـــه princeps (مواطن أول) بدلا من dominus (ســـيد) عاشت في الإمبراطورية الغربية فترة أطول من الشرقية (ريديليت 1981: 595). واســـتُمدت فكرة الملكية على أنها منصب ووظيفة ضمن نظام، إلى حد ما من القانون الروماني، الذي اتخذ الآن منعطفا مســـيحيا، بالإضافة إلى المنعطف الرواقي الســـابق، خصوصا عن طريـــق البابوية. كانت هذه بداية الفكرة الغربية عن الدولة، المؤسســـة على تمايز بين المجالات العامة والخاصـــة. كان الحاكم، بغض النظر عـــن لقبه، موظفا حكوميا. وكان من الممكـــن فهم هذا بمعنى أن أي عمل غير قانوني لن يحصل أبدا على دعم الســـلطة الملكيـــة. وقد أتى قـــدر كبير من هذا عن طريق كهنة الكنيســـة، الذين اســـتخدموا اللغة ومفاهيم القانون الروماني وشيشرون للتعبير عن مخاوفهـــم الأخلاقية حـــول الحكومة. وكان يقال عـــن الخلفاء أيضا إنهم أوصياء وممثلون ووكلاء للسلطة، وليسوا مالكين (بلاك 2001: 157). لكن الســـلاطين استمدوا من أسلافهم الفرس، كما رأينا، العديد من خصائص السلطة العليا المستبدة.

كان المجتمع الإسلامي، الممثل أيضا بواسطة شخصياته الكبيرة، يؤدي قسم الولاء (البيعة) إلى أي خليفة جديد. لكن هذا أصبح أمرا شكليا. ولم يكن الخليفة، من ناحية أخرى، (باســـتثناء بعض الحالات) يقدم أي وعود إلـــى رعيته. وفي أوروبـــا، حيث كان امتلاك الأرض والخدمة العســـكرية يستندان إلى قسم إقطاعي بالحماية والولاء والخدمة المتبادلة بين السيد والتابع، فرض القســـم التزامات متبادلة على الملك والأتباع (طبقة النبلاء الإقطاعية) على حد سواء في علاقاتهم بعضهم مع بعض (سابقا، الفصل

الثالث). وعلى عكس البيعة، لم يكن هذا العقد - القسم جزءا من قانون ديني، على الرغم من أنه كان تعهدا عاما جديا. ويبدو أن هذا التطبيق العملي أتى من الثقافة السياسية الألمانية، أي القبلية، لكن اللغة التي جرى التعبير بها عنه كانت رومانية، وأصبحت أيضا جزءا من المراسم الدينية للتتويج. وقد فرض قسم التتويج حقوقا والتزامات على الطرفين كليهما. فإذا استطاع ملك أن يجرد تابعا بسبب انتهاك جدي، فإن التابع - أو مجموعة الأتباع - لم يكن حقه أقل في التخلي عن ولائه للملك ظالم. (لذلك يعد الأراغونيون بطاعة الملك ما دام يرضيهم، «وإلا فلا»، كيرن 1968: 115). اكتسب القسم الإقطاعي قوة سياسية أكبر من البيعة لأن اللوردات الإقطاعيين كانت لديهم غالبا القوة لتأكيد رأيهم حول حقوقهم التعاقدية ضد أي ملك. كان الإقطاع بشكل عام يمنح ملكية أقل ضمانا من الإقطاعية الأوروبية (بلاك 2001: 92). كانت هذه بداية نظرية عقد اجتماعي ذي فعالية. وقد استندت العلاقة بين الحكام والرعية إلى عقد متبادل، وكانت شرعية مقاومة الحكام الذين يفسخون عقدهم مستمدة من البيئة الإقطاعية (فان كانيغام، في CMPT 210).

وضع هذا أيضا العلاقات بين الملك والرعية في أوروبا على أساس قانوني. كان هذا أحد الفوارق الرئيسة بين أوروبا والإسلام. كان الحق الألماني في المقاومة شكليا، وكان خدم الإقطاعيين يتابعون حقوقهم غالبا بقوة السلاح. لكن الدعوى القضائية كانت في الوقت نفسه مفهومة، وفي بعض الحالات، متوافرة. وحتى خبراء القانون المدني، الذين حافظوا في أكثر الأحيان على رأي مطلق حول الحكم الملكي، اعترفوا بأن الله أخضع القوانين إلى الإمبراطور لكنه «لم يخضع العقود إليه» (كانينغ، في 462CMPT، بلاك 1993 b). كانت الملكية الأوروبية محددة بالقانون.

في العالم الإسلامي ظلت العقوبات ضد الحكم الظالم شكلية، وعمليا، غير قابلة للتحقيق إلا بالقوة (كرون 2004: 231-232). كان غياب الإجراءات المحددة هذا سمة مميزة للسياسة الإسلامية. وحاليا يقول الأصوليون إن تفاصيل أي دستور يمكن إيجادها حالما يتحرر القلب من الخضوع البشري ويخضع إلى حكم الله وحده. عندئذ سيكون كل شيء

علـــى ما يرام. ويعتقد سـيد قطب (1906-1966) «بأنها مســألة عديمة الأهمية... سواء كان للدولة الإسلامية شكل جمهوري أو أي شكل آخر من الحكم» (في موصلي 1992: 162-163).

يكتشـف المـرء مقارنة مشـابهة بين الطريقـة التـي انتظمت فيها المجتمعات الدينية في الثقافتين. إذ كانت المجتمعات الرهبانية في أوروبا، للرجال والنســاء، تحكمها دسـاتير بمجموعات مـن القواعد. (وهنا، في الحقيقة، كان التشـريع الديني لدى المسـيحيين شـاملا جدا، موسعا من العمل اليومي إلى سبيل انتخاب رئيس دير.) بينما كانت الأنظمة الصوفية، فـي المقابل، يديرها معلم (شـيخ) ذو جاذبية شـخصية يدين له التلاميذ بالطاعة المطلقة. وقد دمجوا البساطة بالولاء الشخصي الصارم. وقد قال البعـض إن هذا الرجل الصوفي المقدس هو النائب الحقيقي للنبي (صلى الله عليه وسلم).

ظلت السـلطات الدينية بصورة رئيسـة، وبخاصة البابوية، هي التي قدمت الإجراءات الدستورية الدقيقة للتعامل مع حاكم ظالم (كيرن 1968: 105). وكان دور السـلطات الدينية هـذا خاصا بأوروبا. ففي العام 753م أعلـن البابا سـتيفن الثاني خلع الملك تشـيلدريك عاهـل الفرنجة وعين محله بيبين (الذي قاد والده المقاومة الناجحة ضد المسـلمين في فرنسا). كانت هذه بداية سـلالة جديدة. وحين خلع الإمبراطور لويس التقي (833 ميلادي)، ومع تخلي الأقطاب العلمانيين «عن الإمبراطور ببساطة من دون أي مظاهر قانونية»، قام الأسـاقفة، من جهة أخرى، «بتجريد الإمبراطور مـن منصبه على نحو مهيب بإجراء جنائي رسـمي» (كيرن 1968: 105). وخـلال الثورة الأوروبيـة العام 1073-1122 أكد البابا غريغوري السـابع سـلطته في اعتبار إمبراطور أو ملك غير ملائم للحكم على أسـس دينية وأخلاقية، وتحرير رعاياه من قَسَـم ولائهم. كان لهذه الأفعال نتائج مهمة، وفي أواخر العصور الوسطى فقط أصبحت سلطة البابا بهذا الشأن وهمية مثل سلطة الخليفة. كذلك طور المحامون الأوروبيون إجراءات لخلع البابا.

وفي هذا السـياق كانت نظرية العقد الاجتماعي قد جرى تخطيطها أولا بواسـطة مانغولد أوف لاوتنبـاخ (1045 تقريبا -1103/1119). وإذا

كان الـــذي تم اختياره (eligitur) لقمع المجرمين قد أصبح نفســـه مجرما ومســـتبدا، «فإنه يفقد من حيث القانون منصبه الممنوح له»، ويكون الناس متحرريـــن مـــن الخضوع لـــه... لأنه مـــن الواضح أنه خـــرق أولا الاتفاق (pactum) الـــذي جرى تتصييبـــه وفقه». ويكون الناس أحـــرارا في خلعه وانتخاب شخص آخر (كارليل 1962: 3. 164-167). أصبح هذا جزءا من الثقافة السياســـية الأوروبية. وأصبح العقد جزءا من العملية التي تحددت الســـلطة وفقها في النظام الديني السياسي لأوروبا: طقس القَسَم الديني للسلطة (برودي 1992).

عرض كهنة الكنيســـة عدة ســـمات مميـــزة للفكر السياســـي الغربي. وكان الاســـتقلال النسبي للكنيسة المسيحية عن الدولة في الغرب، والدور السياســـي الذي تمكنت مـــن القيام به أحيانا ، قد منح الكهنة اســـتقلالا فكريا أكبر من رجال الدين الشـــرقيين أو العلماء، ومكنهم من القيام بدور فاعل أكثر في السياســـة. وقد ســـهل عدم وجود الإمبراطورية في الغرب أو ضعفها صعود البابوية بوصفها ســـلطة دينية مســـتقلة. وفي الحقيقة، ربما يمكن تفســـير خلافات التطور الدستوري في العالم المسيحي الغربي والشرقي إلى حد ما بالاستقلال النسبي للكنيسة في الغرب.

قال جون أوف سالزبري (1115 تقريبا - 1180م)، وهو مؤيد للبرنامج الغريغوري، إن المســـتبد الذي يدوس على القانون والعدالة والشعب يمكن قتلـــه من قبل أي شـــخص (بيرمـــان 1983: 282). ووفقـــا للعالم الديني الدومنيكاني توماس أكويناس، يمكن للمرء أن يســـعى بشـــكل قانوني إلى إسقاط نظام استبدادي «إلا إذا كان [هذا] مصحوبا بالفوضى بحيث يعاني المجتمع أذى الاضطرابات الناجمة أكثر مما يعاني حكم المستبد» (دنتريفز، 161، معدل). وهكذا، جعل أكويناس شرعية الثورة تعتمد على قرار متعقل على غرار ما فعل الجاحظ والغزالي.

إن الملك الذي يرفض مراعاة القوانين يمكن، كآخر ملاذ، أن يمثل أمام المحكمة. وقد نوقش هذا على أســـاس أن الملك الفعلي (باستخدام الفارق بين شـــخص الملك ومنصبه) محكوم من الملك النظري، الممثل من أجل هذه الغايـــة بمحكمة قضائية من نبلائه. وهكـــذا يمكن تقويم خطأ ملكي «في

محكمة الملك نفسه» (براكتون، كتب في إنجلترا حوالي 1220-1240م: في كيرن 1968 : 125). كان هذا يعني أن وراء الله ووراء القانون وقفت محكمة بشرية فعلية أعلى من الملك الحاكم: «يوجد من هو أعلى من الملك، أي الله، وكذلك القانون الذي أصبح ملكا بواسطته، وكذلك محكمته، أي حاملي لقبي الإيرل والبارون» (مقتبس من بلاك 1992: 153).

وأخيرا، ناقش جون الباريسي (وهو عالم دين دومنيكاني آخر) بأنه، إذا ارتكب الملك مخالفة علمانية، يجب أن يحاكم ليس أمام رجال الدين ولكن أمام «نبلاء المملكة». وإذا ارتكب مخالفة دينية (مثل الهرطقة)، فإن البابا يمكنه فقط أن يشجع الناس على خلعه: «وهكذا سيخلعه الناس، والبابا سيفعل ذلك على سبيل المصادفة (per accidens»: مقتبس من واط 1988: 407-408). نلاحظ هنا رابطا بين محاولات حل قضية الكنيسة - الدولة وظهور نظرية السيادة الشعبية. فقد كانت الثورتان الأمريكية والفرنسية متأصلتين في الفكر السياسي خلال العصور الوسطى.

من ناحية أخرى، كانت وجهة النظر الإسلامية العامة مشابهة للتي تبناها لاحقا هوبز (1588-1679): من المسموح للمرء، وينصح به في الحقيقة، أن يعترف بأي قائد ينجح في ترسيخ نفسه في السلطة (كرون 200: 229، سابقا، الفصل الأول). كان المنطق الإسلامي في هذا متعقلا تماما. وقد وصل الشيعة الاثنا عشرية إلى النتيجة نفسها بطريقة مختلفة: تحمل الاستبداد والظلم حتى يقرر الله إعادة الإمام الحقيقي.

هكذا كانت بدايات الحكم الدستوري الأوروبي، وربما كان ممكنا أيضا أن تصبح الشريعة دستورا، فقد وضعت معايير تتعلق بالنظام الضريبي والنظام القضائي وضبط الأسواق، وغير هذا. وكان الفارق الرئيس هو أن بنودها ليست إلزامية.

الشعب

إن استمداد السلطة من الله، كما تبين في حالة بيزنطة (سابقا، الفصل الرابع)، لم يمنع كونها مستمدة عن طريق الناس[28]. وفي أوروبا نجد أشكالا «شعبية» من الحكومة الدينية، مثلا، لدى نيكولاس أوف كوسا

ومجموعات بروتستانتية مثل المساوين (Levellers)[*]. أضفى الإصلاح اللوثري، مثل الإسلام الباكر، إلى حد ما الطابع الديموقراطي على الدين بإسناد السلطة إلى نص كان من حيث المبدأ سهل الوصول إليه من الجميع.

يبدو أن ميزان القوى والثقافة السياسية في أوروبا، الذي تضمن إيمانا بحقوق الملكية والحرية (لاحقا، الفصل الثامن)، فرض ضرورة أن يحصل الملوك على موافقة ملاك الأراضي والتجار الكبار لفرض الضرائب أو تشريع قوانين جديدة. «ما يمس الجميع يجب إقراره من الجميع.»[29]. تحقق هذا بدعوة الجمعيات العمومية، أو البرلمانات، بما فيها الأقطاب والأساقفة والممثلون المنتخبون للبلدات (والمقاطعات في إنجلترا). كان يعتقد أن هذه المجموعة تشكل، أو تمثل، «مجتمع المملكة (universitas regni)». كما كان الناس عموما يعدون كيانا موحدا يمكنه التصرف كشخص واحد، وعلى الرغم من انتشارهم وتفرقهم كثيرا، كانوا موجودين عمليا في البرلمان. وقد قدمت مجالس الكنيسة سابقة.

من خلال مثل هذه الاجتماعات، وفي الحقيقة من خلالها فقط، تمكن مجتمع المملكة بكامله من أن يعبر عن نفسه، وإظهار أنه يفصح عن إرادته. وقد تمكن من فعل هذا لأن السكان كانوا يحسبون مجتمعا واحدا، وكانوا يدعون أحيانا باسم «جماعة باطنية (corpus mysticum)»، وهو مفهوم ديني ذو طابع علماني. كان الناس يشكلون هيئة قانونية مشتركة، يمكن تمثيلها بالبرلمان مثلما يمكن للمدينة أن يمثلها المسؤولون الذين منحتهم سلطاتها لأغراض المفاوضات وغير ذلك. كان بإمكان مثل هذه الهيئة التعبير (وإذا كانت كبيرة جدا، بإمكانها التعبير فقط) عن إرادة متحدة من خلال المندوبين (CMPT 554-275؛ بلاك 1992: 163-178). وهؤلاء كانوا العلمانيين وأقطاب الكنيسة والممثلين المنتخبين للبلدات والمقاطعات. ومن جديد كانت توجد سابقة في الكنيسة، التي تعقد مجالسها العالمية أو الإقليمية لتمثل الكنيسة العالمية أو المحلية.

جمعت البرلمانية مبادئ المشورة والموافقة والعقد وسيادة القانون[30]. وبذلك كان يوجد تطوير آني لحكم القانون وتعاقد الحكومة والسيادة

(*) المساوون: حركة سياسية إنجليزية نشطت في القرن السابع عشر وأيدت المساواة أمام القانون. [المترجم].

المطلقة للشعب. كانت تلك مجموعة من العوامل، كل منها ضروري ربما للنتيجة النهائية. (بواسطة «قانون الارتباط التفضيلي»، كانت ثمة ميزة للأمور الجيدة في التجمع).

في العالمين الإسلامي والبيزنطي، بالمقابل، كان الحكام مخولين لفرض الضرائب وإصدار قانون علماني بمبادرتهم الخاصة. ولم يكن للشعب في حد ذاته دور سياسي متميز مخصص سواء في الإسلام أو بيزنطة. كان لدى الإسلام فكرة عن الشعب ككل بمعنى مجتمع المؤمنين فقط. ولكن لم تكن ثمة سلطات دستورية محددة مسندة إلى الأمة. كان العلماء هم ورثة النبي (صلى الله عليه وسلم)، ولكن لم يكن هناك إمكان لديهم لتقديم نموذج بديل عن حكومة فعلية، سوى في إيران، بعد فترة طويلة (لاحقا، الفصل السابع). كان الإجماع جزءا من عملية صياغة الشريعة، لكن هذا كان يدل على إجماع قديم للفقهاء، وليس على إجماع مستمر أو شعبي في ذلك المكان والزمان (كرون 2004: 140).

في السلطنات الوراثية، لم ينظر إلى الناس بوصفهم مجموعة منفردة أو قوة مستقلة مطلقا. ولم تكن لدول معينة هوية مشتركة، كانت مجرد أرض مع سكانها، تحكمها سلالة، كان ذلك كل شيء. كانت الهيئة الاعتبارية القانونية بأي حال مجهولة (سابقا، الفصل الثاني). لذلك لم يكن ممكنا وجود أي فكرة للتمثيل. وهكذا لم يكن لدور الشعب طابع مؤسساتي مطلقا، وكان بإمكانه، لذلك، تحقيق نفسه بواسطة القوة فقط. كان البرلمان، الابتكار المؤسساتي الأكثر ديمومة في أوروبا (كما لاحظ ماديسن)، قد ميز سياسة أوروبا بشكل حاسم عن سياسة كل من الإسلام وبيزنطة.

في الزمن نفسه تماما، من القرن الثاني عشر إلى الرابع عشر، كانت المدن المنظمة ذاتيا تظهر في جميع أنحاء أوروبا ودول المدن في إيطاليا والأراضي المنخفضة وألمانيا. وكما في اليونان القديمة، وعلى خلاف بلاد ما بين النهرين، لم تكن هذه حكومات ملكية مقدسة. كانت أوروبا هي الحضارة الوحيدة منذ القدم حيث توجد جمهوريات، ونظرية جمهورية.

كانت لهذا جذور في الثقافة المحلية، ولكن تم التعبير عنه إلى حد كبير بلغة روما القديمة. وكانت طريقة تنظيم الجمهوريات الجديدة مستندة إلى الوظيفـــة التقليدية للمالكين بصفة محلفـــين (رينولدز 1984: 58). وكانوا مختلفين عن روما وعن دول المدن اليونانية القديمة في كل شيء. ومع ذلك فإن ذاكرة الجمهورية الرومانية وكتابات شيشـــرون، المتشربة من كل تلميذ مدرسة، منحت الشـــرعية للحكومة بواسطة القناصل المزعومين ومجلس الشيوخ والشعب (بولغار 1958: 137).

وفي المدن، كان المجتمع السياســـي، من جديد، مستندا إلى القَسَم، وفي هذه الحالة قَسَـــم المســـاعدة والحماية المتبادلتين الذي أداه جميع المواطنين بعضهم إلى بعض (ســـابقا، الفصل الثالث). ســـبب هذا ظهور نوع جديد من المجتمع السياســـي، وكان متميزا عـــن القبيلة، بدون أن يكـــون حكما ملكيا. وبينما اتحدت القبائل (كما أشـــار ابن خلدون) تحت ســـلطة ملك فقط، فقد اتحدت بعض الجماعيات في العصور الوســـطى ضمن فدرالية تســـتند إلى اتفاقيات القسم المشتركة.

تفاوتت دســـاتير دول المدن من حكم الأقلية إلى أشـــكال مختلفة شبه ديموقراطيـــة، وكان ثمة بعـــض الدكتاتوريات. وقد زعمت أنها مســـتندة إلى حكم القانون ومســـاواة المواطنين أمـــام القانون. وهنا أيضا قام تجمع الشـــعب، شخصيا أو عبر الممثلين، بدور رئيس. «كان تجمع البلدة، المفتوح للجميع... هو المؤسســـة الأساســـية للحكومة الحضرية» (رينولدز 1984: 188). وزعم قناصل بيزا (1154) أن ســـلطتهم مستمدة من الشعب بأكمله (cunctus populus) المتجمـــع في المجلس. وقيل إن القرارات كانت تتخذ «بالإرادة المشتركة للجميع» (بلاك 1984: 53، رينولدز 1984: 188). كانت هذه هي القاعدة المؤسساتية الثانية للنظرية السياسية الغربية.

في الأراضي الإسلامية، كما رأينا، لم تكن المدن وحدات منظمة ذاتيا، ولـــم توجد دول مدن. بل كانت أســـر الوجهاء - العلمـــاء ومالكو الأراضي والتجار، الذين استندت مكانتهم إلى المزايا المكتسبة والموروثة - هي خلايا المجتمع السياســـي (تشامبرلن 1994). هذا الطريق إلى الحكم الجمهوري لـــم يكـــن موجودا ببســـاطة. فقد كان شيشـــرون والجمهوريـــة الرومانية مجهولين في عالم الإسلام.

يميز الدور الذي أعطاه البرلمان والمدينة إلى «الشعب» في السياسة انحرافا واضحا بين أوروبا والعالمين الإسلامي والبيزنطي. كانت أوروبا تطور عدة أشكال دستورية غير معروفة في مكان آخر. وفي القرن الخامس عشر نجد نقاشا ديموقراطيا صارخا استخدم لمصلحة تفوق مجلس كنسي عام على البابا (بلاك 1979: 162-164).

على أي حال، استمر كل من الحكم الدستوري والحكم الجمهوري في حالة صراع. وقد انتعش الحكم الملكي في أوروبا خلال القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وانهارت كل من جمهوريات المدينة والبرلمانات. وفي العام 1700م كانت أوروبا لا تزال ملكية بشكل رئيس. وتأسست الملكية الدستورية عن طريق الثورة، أولا في هولندا، ثم في إنجلترا. وفي إنجلترا، حقق النظام البرلماني بعد العام 1689 شيئا آخر: تحول الصراع الديني، الدامي أحيانا، إلى منافسة على السلطة بين الأحزاب السياسية. وكانت الأحزاب، مع تطورها في البرلمان والريف الإنجليزي، قد حققت (ولكن إلى حد ما فقط) طريقة سلمية لتمثيل المعارضة، واعتنقت بشكل عاطفي أحيانا، المعتقدات الدينية للأنغليكانيين والمنشقين (تريفليان 1934: 206، 321). ويمكن للمرء أن يفكر في دور المحافظين والأحرار عند محاولة التوفيق السياسي بين السنة والشيعة.

في الثورة الأمريكية العام 1776 والثورة الفرنسية العام 1789، تم إعلان الجمهورية باعتبارها الطريقة المقبولة الوحيدة للحكم. وكانت الثورة الفرنسية هي الإحياء الأخير للحكم الجمهوري الروماني. وكانت أيضا التحول السياسي العلماني الرئيس الأول.

بمثل هذه الوسائل تطورت أفكار المشاركة والسيادة الشعبية في أوروبا. وتبين أن وجهات النظر المسيحية بشأن الحكومة، في الغرب، أكثر تكيفا من وجهات النظر الإسلامية، وذلك إلى حد ما لأن المسيحية الباكرة لم تكن محددة كثيرا. تكمن هذه العوامل وراء الخلافات في الوعي السياسي، وعلى المدى الأطول، في النظرية السياسية.



5

السياسة العملية

حتى الآن، قد تبدو أغلب المقارنات التي كنا نرصدها بين الفكرين الغربي والإسلامي لمصلحة الأول إلى حد ما، على الأقل من منظور غربي تقليدي. وحين نلتفت إلى الطريقة التي تعامل بها كل من الفكر الغربي والإسلامي مع العلاقة بين النظرية والممارسة، والسلطة والعدالة، قد لا تكون الحالة كذلك.

إن العلاقة بين النظرية والممارسة، وبين الأخلاقي والممكن، قضية نادرا ما تكون مستترة في الجنس الأدبي الإسلامي المتعلق بالنصيحة إلى الملوك (كرون 2004: 148 - 164، فوشيكور 1986). تجري مقارنة هذه عادة، لدى المختصين الإسلاميين، مع المرايا

«كان ابن خلدون الشخص الأول الذي يطبق المعايير المنطقية والطريقة الفلسفية في تفسير الوقائع التاريخية. وقد أدى تحليله إلى النظرية الشاملة الأولى على الإطلاق للتنمية أو التغيير الاجتماعيين»

المؤلف

الأوروبية للأمـــراء (speculum principis)(*). أعدت المرايا الأوروبية للأمـــراء لتعليم الأمير كيـــف يحكم جيدا، بمعنى الحكـــم وفق المبادئ الأخلاقيـــة التي علمتها المســـيحية والرواقية (بيرجيـــس 1938). كان يُفترض أن الحكام بإمكانهم، ولذلـــك عليهم، مراعاة القيود الأخلاقية التي فرضتها الإنســـانية الرواقية والرقة المسيحية حين أدارتا عملهما في الحكم، كما في كل شـــيء آخر. قدمت هذه النصوص إضافة قليلة إلى عالم سياســـة القســـوة والفوضى الحقيقي (من المفترض أن الملوك الأوروبيين تعلموا هذا في البلاط وباهتمام شـــديد). وباستثناء الحرب وقتل المســـتبدين، كان ثمة إصرار شـــديد على وجـــوب مراعاة القانون الطبيعـــي في السياســـة والحكم كما في أي مســـار آخـــر للحياة. من ناحية أخرى، اهتمت النصائح، بالإضافة إلى شـــرح الأفكار والأهداف الأخلاقية، أيضا بالسياســـة الواقعية، الحاجة إلى ملاءمة أعمال المرء مع حـــالات معينة. وهي لم تميز التفكير العملي عن المبادئ الأخلاقية. ومارســـت البلاطات الملكية الإيرانية - الإســـلامية، من الغزنويين إلى العثمانيين، في الحقيقة، فنا معينا من السياسة [1].

هناك سبب لعدم وجود مكافئ حقيقي في أوروبا لأدب النصيحة، وهو يكمن في دســـتور الدولة الملكية. وفي العالم الإسلامي لم يكن يوجـــد، كما رأينـــا، تجمعات تمثيلية، ولا إجـــراء معين يمكن تخيله للتعامـــل مع ملك ســـيئ (ســـابقا، الفصل الرابـــع). كانت الحقوق الوراثية للنبلاء محددة بشـــكل أقـــل وضوحا، ولم تكن هناك بلدات ذاتية الحكم. لذلـــك، كانت الإدارة الكلية للشـــؤون العامة، وكذلك الرفاهية الكاملة للســـكان، تستند إلى درجة أكبر بكثير من تصرف الحاكم وشـــخصيته. وكما لاحـــظ مايكل أوكشـــوت بحكمة [2]، إن البديل عـــن المجتمع المدني هو الإدارة المنزليـــة. وهذا ما كان عليه الحكم الملكي في العالم الإسلامي، إلى مدى أكبر بكثير من أوروبا. كانـــت النصائح كتيبات مخصصة لهذا الفـــن. وكانت كتيبات كهذه تتعلق بالإدارة السياسية.

بدأت كتابتها في وقت أبكر بكثير من أقرب نظير أوروبي لها، واستمرت كتابتها حتى القرن التاسع عشر. كان كتاب النصيحة الأكثر شمولا وتأثيرا هو كتاب نظام الملك «سياسة الملوك»، الذي كتب ربما نحو العام 1090م [3]، وقد قُرئ هذا على نطاق واسع من قبل إداريي ونخبة البلاط. وكان يوجد العديد من المواضيع الرئيسية والنغمة العامة في كتاب «سر الأسرار» [*]، وهو مزيج من مصدر يوناني وإيراني جمع في أوائل القرن التاسع (كرون 2004: 151). تُرجم هذا عدة مرات إلى اللغة اللاتينية (باسم Secretum Secretorum) وإلى لغات عامية أوروبية منذ القرن الثاني عشر فصاعدا (وليمز 2003) [4]. وكان ذا شعبية فائقة في أوروبا، لكن الاهتمام تركز هناك على حكمته الأخلاقية العامة وعناصره السحرية. ومن المدهش أنه لم يكن له عمليا كما يبدو أي تأثير في الفكر السياسي الغربي، بينما كان في العالم الإسلامي إحدى القنوات الرئيسة للتأثير الإيراني في الفكر السياسي، حيث كانت كلماته السحرية تتكرر من مؤلف بعد الآخر من أجل النصيحة.

كانت آداب نصيحة الملوك أكثر تنوعا من «المرايا الأوروبية»، وكان يوجد الكثير منها. وقد عالجت مواضيع مثل التنجيم والصداقة وثقافة التهذيب (الأدب) والسلوك الاجتماعي، وكانت توجد تلميحات، ساذجة أحيانا، ومدعية أحيانا أخرى، لكل شخص تتعلق بكيفية فهم الحياة، وبخاصة رسائل تذكير مستمرة بأن الحظ متقلب والحياة قصيرة. ومنذ أواخر العصور الوسطى فصاعدا أصبحت هذه الإلماعات مقلدة بشكل كبير. وكتب الكثير منها أمناء سر حكوميون، يخاطبون عادة ملكا معينا.

لم تكن مترابطة على نحو دقيق بعضها مع بعض، وغير منسقة عموما سواء في الصياغة أو النقاش. وكانت سردية في المعالجة (انظر لاحقا، صفحة 113 – 114)، مقدمة أفكارها مع أمثلة حيوية من التاريخ الإيراني والإسلامي كليهما. كما اقتبست بوفرة من القرآن والحديث، إلى جانب الفولكلور الفارسي وأقوال ملوك السلالة الساسانية الكبار وإنجازاتهم. واحتوت النصائح على مواد إسلامية وإيرانية وفلسفية يونانية. وبذلك احتوت على مزيج من الفكر الإسلامي والإيراني القديم، وهكذا كانت

(*) المعروف في كتاب «السياسة والفراسة في تدبير الرئاسة» تأليف الفيلسوف أرسطوطاليس لتلميذه قائد اليونان الأكبر. [المترجم].

(بالتعبيـــر الغربي) دينية من جهة وعلمانية من جهة أخرى (لم يلحظ مؤلفها وقراؤها هذا الفارق طبعا). لقد كانت القناة الرئيسة التي لفتت فيها الأفكار السياسية من أي نوع اهتمام الحكام.

السياسة الإدارية

علم الكتاب في هذا الأدب المهارات الاجتماعية وإدارة شؤون موظفين وفن المحادثـــة وكيفية التعامل مع طبقات مختلفة مـــن الناس، وكانت أعمالهم كتبا تعليمية حول الإدارة وعلم النفس الاجتماعي. وقد تقبلوا المجتمع كما هو، من دون طرح أي أســئلة. يتضح هذا فعلا لدى ابن قتيبة (سابقا، الفصل الثالث): «قم بإدارة نخبة الناس بوساطة الحب، وعامة الشعب بوساطة مزيج من الحب والخوف، والطبقة الدنيا بوساطة الخوف» (مقتبس من بلاك 2001: 55).

عالجــت النصائــح اتخــاذ القرارات بوصفــه مهارة خاصــة يمكن للناس اكتســابها بالنصح والقدوة. وكانت في الحقيقة وســائل مفيــدة لنقل التقاليد والتجربة السياسية من سلالة إلى أخرى بأزمنة تحول سريع نسبيا («إن كلمات أي مستشار هي إرث من الموتى إلى الأحياء»، حاجب، الحكمة، صفحة 48).

تبنت نصوص النصيحة إلى الملوك رأيا ســاميا عن الحكم الملكي باعتباره مؤسســة، ومالت إلى تمجيد الحاكم. وكانت مسرفة في مدح الملوك القدماء والحاليين. وبعضها، مثل «سياســة الملوك»، تعامل أيضا مع مؤسسات أخرى شكلت الدولة الإســلامية: القضاة (الدينيون) والنظام الضريبي المستمد من «الصدقة» (الزكاة) ومحكمة النظر في الشكاوى (المظالم)، التي استمدت من الممارسة الفارســية. وكان العديد من توصياتهم شــبه دستوري في طبيعته: الســلطان الصالح هو الذي يعين مستشــارين مســتقيمين وواسعي الاطلاع، ويدعــم العلماء والكليــات (الدينية) ويمولها، ويرفد المستشــفيات والخانات ماليا، ويعقــد مقابلات يومية، ويحضر محاكم النظر في الشــكاوى بانتظام وفي جميع أنحاء بلاده.

كانــت روحها الســائدة متعقلة ونفعية. وبالنســبة إلى المســلمين، كانــت نوعية الأخلاق التي منحها الله إلى البشــر متعقلة: فهي تدور حــول ضمان نجاح طويل المدى بمعنى حصــول نتيجة ملائمة لك في

هــذا العالم والعالم الآخر. تصرف بطريقة تضمن الســعادة، في هذا العالم والعالم الآخر معا، وانظر إلى ما يحدث للناس الذين يتصرفون بهــذه الطريقة [5]. كان هــذا المفهوم يتفق مع التوحيــد الكلي للدين والحكم في الفكر الإســلامي (ســابقا، الفصــل الأول). وهكذا كانت المبــادئ الأخلاقيــة، بخاصة كما جــرى تعليمها فــي النصائح، تدور حول «المصلحة الشــخصية العقلانية» في المدى البعيد. وبذلك ركزت النصائح على كيفية جعل الدولة وخلافتها تزدهران، وكيفية المحافظة على الســلطة وتســيير أمور إدارة عادلة وفعالــة. كذلك ذكرت الملك بالحياة الآخرة، وغالبا بعبارات صارمة.

القوة والحق

عبرت فكرة «دائرة الســلطة» عن وجهــة نظر فريدة حول العلاقة بين العدالة والســلطة. تظهر هذه أولا في كتاب «سر الأسرار»، الذي احتــوى على أفكار إيرانية بالإضافة إلــى اليونانية، ثم لدى ابن قتيبة المتشــبه بالفرس (بــلاك 2001: 54)، ولدى مؤرخ مســلم قديم يذكر أنها صدرت عن رجل دولة ســاســاني (CHI 1/3 :398). كانت الفكرة الأساســية تتضمن أن الســلطة تعتمد على القانون، الذي يستمد من الملــك، المدعوم من الجيش، الذي يحافــظ عليه بالمال، الذي يأتي من الناس، الذين «يصبحون سعداء بواسطة العدالة»، وهكذا فإن «العدالة تضمن ازدهار العالم» (ســر الأســرار، صفحة 227). أو كما عبر عن هذا رجل الدولة الساساني:

> لــن تزدهــر المملكة إلا بمراعــاة القانــون وطاعة الله القدير، والقانون لن يحصل على القوة إلا من خلال الملك، والملــك لن ينجح إلا من خلال النــاس، والناس لن ينجحوا إلا من خلال الثروة، ولا يوجد طريق إلى الثروة إلا بزراعة الأرض، ولا يوجد طريــق إلى ازدهار الأرض إلا من خلال إقامــة العدالة، والعدالة هي المعيار الذي رســخه الله بين الناس ووضعه في رعاية الملوك (CHI 1/3 :398، 403).

تكررت هذه المشـــاعر بأشكال متفاوتة لدى مؤلف بعد آخر (بلاك 2001: 111 - 112، 126، 179، العظمة 1997: 129).

عبـــرت دائرة الســـلطة عن وجهة نظر إيرانية بشـــكل محدد حول الحكومـــة بوصفها جزءا من شـــبكة العلاقـــات الاجتماعية، وعنصرا واحدا في المجتمع ككل. إن ممارسة العدالة، بشكل واضح، تعد ضرورية لاقتصـــاد ناجح، يحدد بدوره قدرة حاكم على الحكم. وهذا أقرب إلى الاقتصاد السياســـي الحديث من أي وجهـــات نظر جرى التعبير عنها في بيزنطة أو الغرب في ذلك الوقت. وهي توحي بوعي لحقائق الحكم الملكي الزراعي أكبر مما يجده المرء في الغرب قبل التنوير.

أكد الكتاب المســـلمون أهميـــة الزراعة (بـــلاك 2001: 54). وقد أوصـــوا الحاكم، على الأساســـين المتعقـــل والديني معـــا، للتعامل مع الفقراء، والمزارعين على نحو خـــاص، بإنصاف. وقد كان هذا موضع إصرار بوصفه واجبا أساســـيا للحكام على نحو يتفق مع العدالة. كان مفهوما شـــرق أوسطيا أو إسلاميا، لكنه ليس مسيحيا كما يبدو، على أن هـــذا أيضا من ضمن أفضـــل منافع حاكم صالـــح، لأنه إذا جرت معاملة المزارعين بإنصاف فحسب فإنهم سينتجون ما يكفي للدفع إلى الجيـــش، ويحافظون بذلك على الســـلالة في الحكم (كما قالت دائرة الســـلطة). كما كانت هذه طريقة أخرى دُمج فيها الأخلاقي (ما يجب على المرء عمله على أي حال) والمتعقل (ما يدفعه).

كان أمـــرا مفروغا منه في الدين الإســـلامي وجـــوب اللجوء إلى القوة الكافية، واســـتخدام الطرق اللازمة، لضمان انتشـــار الإسلام، ولحماية الشـــعب المسلم، ولتحقيق الحكم الشـــامل للخليفة الشرعي. ولـــم يكن عدم العنف جديرا بالتقديـــر على نحو خاص، كما كان لدى المســـيحيين. كان مفهوم الكتاب المســـلمين تجاه الإجبار والعنف عمليا ومتعقلا وإداريا بشـــكل عام، مازجا ما يبدو للمرء في بادئ الأمر أنه أفكار «مكيافيلية»، التي كان يعتقد في أوروبا أنها خارج حدود المقبول.

فـــي أخلاق الحكم الإيرانية الإســـلامية من الضـــروري، والجدير بالتقدير، دمج الشـــفقة مع الصرامة. ووفقا لفقيه القرن الثالث عشر

ابن تيمية، «على الحاكم اللطيف أن يكون لديه متعاون عنيف... فالمرء لا يستطيع قيادة الناس وحكمهم من دون الكرم، الذي يعتمد على العطاء، وقوة العقل، التي هي شكل من أشكال الشجاعة. وما من حياة، روحية أو مادية، ممكنة من دون هاتين المزيتين. ومن يفقدهما يفقد السلطة سريعا». وكانت الشدة لدى الحاكم فضيلة دينية. حتى أن ابن تيمية ذكر حديثا فحواه، إن «الله سيقوي هذا الدين بمساعدة أشخاص ليس لديهم مبادئ أخلاقية» (بلاك 2001: 155 - 156).

كان مؤلفو نصوص النصيحة للملوك مميزين بشكل خاص في الطريقة التي دمجوا فيها الأوامر الأخلاقية مع الواقع السياسي، والحاجة إلى أخذ الطريقة التي يتصرف بها الآخرون بعين الاعتبار، وردود الأفعال المحتملة للرعايا والخصوم. كانت هذه منطقة منحها الكتاب السياسيون الأوروبيون اهتماما أقل. وفي العالم الإسلامي بصورة عامة، كانت توجد قيود محسوسة أقل - ولا قيود قانونية فعالة - على ما يمكن أن يفعله حاكم لتحقيق الغايات التي تعد فاضلة وعادلة. كانت النصائح واضحة حول الحاجة إلى تجاهل القيود الأخلاقية في بعض المناسبات.

كان الاستثناء الوحيد لهذا هو المؤلف ورجل الدولة الهندي البراني (1285 تقريبا - 1357م تقريبا). فهو لم يؤيد الرأي القائل: إن الدين يدعم الطرق اللازمة للحكم الفعال، لكنه بالأحرى رأى تناقضا واضحا، مثلما فعل مكيافيلي إلى حد كبير عند مناقشة المضامين السياسية للمسيحية، بين تقاليد الدين والسياسات المطلوبة للحكومة الناجحة. إن أي ملك، كما قال البراني، يمكن أن يحكم بنجاح فقط إذا اتبع «سياسات خسرو بارفيز والأباطرة العظماء في إيران». ولكن «بين أحاديث النبي محمد صلى الله عليه وسلم، وعادات الأباطرة الإيرانيين... يوجد تناقض تام». وتابع قائلا إنه ما من ملك حكم بنجاح «وهو يعيش وفقا لأحاديث النبي عن الفقر». بل إن النبوة (كمال الدين) والملكية (كمال الحظ السعيد الدنيوي)... متعارضتان ومتناقضتان كل منهما مع الأخرى، واتحادهما ليس ضمن حدود الإمكان» (بلاك 2001: 161 - 162).

كان مفهوم السياسة (الانضباط، الحكم) يستعمل من حين إلى آخر للإشارة إلى منطقة حيث يمكن فيها للحاكم أن يتصرف بشكل قابل للتبرير من دون اعتبار للمعايير الدينية في حالة معينة، على أساس المصلحة العامة: raison d'etat. والمضمون هنا هو أنه لم يكن يوجد شيء غير إسلامي في تزكية طرق عديمة المبدأ في الحكم، مادام الحاكم يدعم الدين والشريعة. لكن العديد من المفكرين، مثل ابن تيمية، قد أصروا، بالأحرى، على السياسة الشرعية: الحكم القوي لمصلحة القانون (الديني)، وبشكل يتفق معه.

كان أحد أمثلة السياسة بمعنى السياسة العملية هو استخدام العقاب التحذيري، متضمنا العقاب الجماعي، بوصفه «عبرة وتحذيرا للآخرين» لردع الجريمة. وقد برر معلم ديني عثماني كبير مثل هذا العمل على أساس أن «المثال التحذيري يفرض على مثيري الشغب، ولنشر الرعب بين المجرمين. فهي من طبيعة عامة الشعب، ما دام لا يخاف السيف، أن يتجرأ على الانغماس في جميع أنواع الشر» (مقتبس من هيد 1973: 195، 312). ثمة مثال آخر هو القرار الصادر عن محمد الثاني بأنه، من أجل ضمان تعاقب مستقر، «يمكن لأحد أبنائي الذي منحه الله السلطنة، أن يقتل إخوته بشكل شرعي... من أجل فرض النظام في العالم» (مقتبس من إينالسيك 1973: 59).

ابن خلدون، مكيافيلي، ماركس

رفض الفكر السياسي الأوروبي، كما يقال لنا، الجاهل بالمثالية المسيحية، الموافقة على الإجراءات القاسية والخدع الخبيثة، حتى تنوّر بواسطة نيكولو مكيافيلي (1469 - 1530). ومهما تكن حقيقة هذا، فإن العالم الإسلامي كان مختلفا بالتأكيد في هذا المجال. فهم لم يكونوا بحاجة إلى «لحظة مكيافيلية» (بوكوك 1975). وكما قال الدكتاتور المصري في القرن التاسع عشر محمد علي عندما قرأ مكيافيلي، «إنني أعرف خدعا أكثر مما يعرف» (مقتبس من حوراني 1983: 52).

ومع ذلك، فالنصائح لم تكن «مكيافيلية» كليا. ثمة تطابقات بين ثقافة البلاط الإيرانية - الإسلامية والمكيافيلية، لكن مفهوميهما الأساسيين كانا

مختلفين. فالسلاطين يمكن السماح لهم باستعمال جميع أنواع الخداع والعنف، لكن هذا لم يعد بالضرورة مناقضا للدين، ومنحرفا عن المعايير الأخلاقية. كان القتل والخداع مشرعين في القرآن. وما كانت النصائح تختلف فيه فعلا عن الكتابات الإسلامية الأخرى هو في النظر إلى استقرار الدولة - الذي كان يعني دائما السلالة الحالية (الدولة) - على أنه دافع كاف. لكنهم أصروا أيضا على أن استقرار السلالة أساسي للدين: «الدين والدولة توأمان»، الدين والحكومة متكافلان (سابقا، الفصل الأول). لم تكن السلطة السياسية المجردة هي الهدف.

انتقل ابن خلدون (تونس 1332 - القاهرة 1406) باتحاد الدين والسياسة إلى مرحلة أبعد [6]، فقد تحرى طرق عمل علاقات السلطة من دون إجحاف ديني، معتقدا أن اندفاع وانحدار القبائل وسلالاتها هما عاملان محددان ثابتان يجب أن يسير وفقهما أسلوب حياة المسلم. هذه كانت كيفية عمل المجتمع، سواء أكان مسلما أم لا. لذلك فإن رجل الدولة الحكيم سيعمل، كما كان مكيافيلي أيضا سيقول، ضمن حدود العالم كما يجده، ويعالجه بقدر ما يمكنه لمصلحة الاستقرار والعدالة.

هناك بعض التشابهات بين ابن خلدون ومكيافيلي. يمكن النظر إلى الشعور الجماعي في القبيلة (العصبية) بوصفه المعادل الجمعي لكلمة virtù [7] بشكل مشابه، تجسد الحضارة (المدنية المستندة إلى المدينة) ما وصفه مكيافيلي ومفكرون أوروبيون آخرون بعده أنه الفساد (بوكوك 1975). وقد رأى كلا المفكرين أن التغير السياسي أمر دوري يتكرر وليس تقدميا.

كان ابن خلدون الشخص الأول الذي يطبق المعايير المنطقية والطريقة الفلسفية في تفسير الوقائع التاريخية. وقد أدى تحليله إلى النظرية الشاملة الأولى على الإطلاق للتنمية أو التغيير الاجتماعيين. يبدأ الناس، برأيه، في مجتمعات عشائرية، وحياة «في القفر (بداوة)». وهم مدفوعون نحو حضارة أكثر تعقيدا أساسها المدينة برغبة زعيمهم في السلطة والملك. ولكل من هذين النوعين من المجتمع أخلاقياته الاجتماعية الخاصة ومجموعة قيمه وفاعليته الاجتماعية (إلى حد

كبير كما قال أفلاطون عن البنى السياسية المختلفة). وقد جرى تفحص هذه القضايا بتفصيل كبير. تتميز البداوة بالولاء الجماعي (العصبية)، لأن سكان الصحراء «أفظاظ وأباة وطموحون ومتلهفون ليصبحوا زعماء». في الحضارة، من ناحية أخرى، يعيش الناس حياة مرفهة متطورة لكنهم يفقدون روحهم الجماعية وقدرتهم على التصرف معا وتركيبتهم الأخلاقية. وحين يطور الناس الذين عاشوا في القفار حياة مدنية (أو يتبنون، كما يحدث عادة، حضارة موجودة)، يصبحون أكثر تقدما اقتصاديا وتقنيا، لكنهم كأفراد يصبحون أضعف جسديا وأخلاقيا. وفي النهاية، يكونون جاهزين للخضوع إلى مجتمع عشائري آخر.

وقد سبقت هذا بمدة أربعة قرون نظريات التنوير الأسكتلندي وكذلك ألمانيا القرن التاسع عشر فيما يتعلق بالتغير الاجتماعي، أو التطور كما أرادوا التعبير عنه. لم يقرأ آدم سميث وأسلافه ابن خلدون، لكنهم لاحظوا أيضا التناقض بين «همجية» نظام العشيرة الأسكتلندية الذي انقرض أخيرا و«حضارة» السهول التجارية في إنجلترا ومعظم أوروبا. وعلى غرار ابن خلدون، رأوا هذه مبادئ أخلاقية مؤثرة بالإضافة إلى كونها علاقات اقتصادية. كانت توجد اختلافات مهمة بين حضارة ابن خلدون وحضارة المفكرين الأسكتلنديين، التي اعتنقت حكم القانون والحكومة الدستورية والمتابعة السلمية للأهداف الاقتصادية «العقلانية» طويلة المدى، حيث جرى تسهيل أمور الأخيرة من قبل الأولى. وبطبيعة الحال تفوق هذا النوع الجديد من الحضارة في عصرهم بالتأكيد. واليوم اختارت الولايات المتحدة وغيرها محاربة المجموعات والأفراد القريبة من البداوة - الأصولية الإسلامية ذات الجذور القبلية - على أرض موطنها، حيث النتيجة بعيدة جدا عن كونها معروفة.

وفقا لهيغل (تايلور 1975)، المرحلة الأولى للمجتمع الإنساني هي الحياة العائلية، حيث الفرد ذائب في الجماعة. يتطور هذا تدريجيا إلى «المجتمع المدني»[8]، وفيه يتابع الأفراد مصالحهم باهتمام أقل بعضهم نحو بعض. وبشكل مشابه تصور ماركس تطوير الشيوعية البدائية إلى المجتمع الطبقي، الذي بلغ ذروته في الرأسمالية الصناعية (ماكليلان 1995). وقد

ميــز تونيز بين «أخلاقيات المجتمع» (Gemeinschaft) في مجموعات مثل العائلة، والأخلاقيات الأنانية في المجتمعات التي ينتمي الناس إليها لدعم مصالحهم الخاصة (Gesellschaft) [9]، كما ميز ويبير بين النمطين المؤثر الجذاب والتقليدي للســلطة الممارسة في مجتمعات أقل تقدما، والسلطة القانونية والعقلانية في الدولة الحديثة.

فــي كل من هــذه النظريات، النمــوذج الأول مــن المجتمع يرتبط كله بإحكام أكثر بمشــاعر الوحدة والرفاقيــة، ويتميز الآخر بمتابعة الأفراد لجداول أعمالهم المنفصلة، المســتندة إلى المصلحة الشخصية الاقتصادية العقلانية. ولكل من الحياة العائلية عند هيغل والشيوعية البدائية عند ماركس قدر كبير مشــترك مع البداوة عند ابن خلدون: قــدرة موجودة في الأصل تولد نقيضها في النهاية. وتتميز أخلاقيات تونيز Gemeinschaft علــى نحو مماثل بالعلاقات الاجتماعية الأكثر قربا ودفئا. ويتميز مجتمع هيغل المدني ورأسمالية ماركس، ثانية، مثل حضارة ابن خلدون، بالتنمية الاقتصادية وعدم الاســتقرار الأخلاقي. وقد حاول هيغل، في كتابه «فلســفة الحق» [10]، إعادة توحيد ما كانت فصلته الرواقية والمســيحية: الســلطة والعدالة. ويعد ماركس أقرب حتى إلى ابن خلدون فــي الربط بين التحليل الواقعي، وتغطية نظرية تجريبية، والوصول إلى نظام سياسي للمجتمع المثالي.

بيد أن التشــابهات تنتهي هناك. فابن خلدون، مثــل القدماء ومكيافيلي وأوروبيين حديثين مبكرين آخرين، يرى أن التاريخ يتحرك في دورات، وبشكل عــام، لا يوجد تقدم صاعد. واعتبر هيغل، بالمقابل، أن المجتمع ســيتطور في النهايــة أبعد من العائلة والمجتمع المدني كليهما إلــى ما دعاه «الدولة»، وهي تعقيد مركب ســيتم فيه التوفيق أخيــرا بين الحرية والنظام. واعتقد ماركس أن كلا من الإنتاجية الاقتصادية وحياة المجتمع سوف يتحققان في الشيوعية. والشرط المثالي المكافئ لدى ابن خلدون هو الخلافة السنية مع النظام الديني والسياســي والاجتماعي والاقتصادي الذي دعا إليه الفقه الإســلامي. وقد كتــب ابن خلدون على نحو مكثف في الاقتصاد السياســي في الحكم الملكي الســلطاني. لكن الخلافة ليســت حالة نهائية أو ذروة التاريخ، إنها بالأحرى

نظام مثالي ترسخ في الماضي البعيد (كما كان الأمر لدى فلاسفة سنيين آخرين). وهو يقدم مثلا أعلى عن المجتمعات المعاصرة بمعنى أن عليها محاولة مجاراته بقدر ما يمكنها. وعبارة «بقدر ما يمكنها» هذه تعتمد، بين أمور أخرى، على نوعية المجتمع الموجود، وفقا لتصنيف ابن خلدون، أي المكان والزمان. وبينما لا يقدر ابن خلدون بشكل واضح ما يمكن عمله لمنع تفكك الحضارة، فقد استقصى مكيافيلي كيف يمكنك تمديد حياة جمهورية أو إمارة إلى ما بعد أجلها «الطبيعي».

(جدير بالملاحظة أن هذا الفيلسوف الأكثر أصالة بين الفلاسفة المسلمين، قد ناقش في كتاباته اللاحقة، مثل أوكشوت [11]، بأن الممارسة السياسية لا يمكن أن تكون مستندة إلى النظرية السياسية لأن الفلسفة يمكنها إدراك المفاهيم المجردة فقط، بينما في السياسة الواقعية لا توجد حالتان متشابهتان أبدا [12]. وقد طرح ابن خلدون هذا للإشارة إلى قيود الفلسفة عموما. وهو بذلك تجاهل ليس مجرد «السلوك العقلاني» فحسب ولكن العقلانية نفسها في السياسة).

كشف أدب النصيحة إلى الملوك قضايا سياسة القوة. كان لها منظور مختلف عن المنظور المسيحي الأوروبي، وربما أكثر واقعية. قد يكون الرأي الإسلامي حول الوحدة بين الدين والحكومة، وفقا لابن خلدون، أحد أسباب ظهور علم الاجتماع في العالم الإسلامي قبل فترة طويلة من ظهوره في الغرب (بعد المسيحية إلى حد ما آنذاك). كان ابن خلدون قادرا على النظر إلى القيم الدينية وسيلة لدعم النشاط الاجتماعي ومنع الانهيار الإمبراطوري، بينما رأى مكيافيلي أن الفضائل المسيحية هي عقبات في طريق العمل السياسي الفعال. وأنا أفترض أن إحدى مزايا وجود فلسفة تأخذ بعين الاعتبار السلطة هي أنها تترك مبررا أقل لكونها قاسية، أو أن لها ضميرا سيئا.



6

مناهج الفكر السياسي

كان للثقافات السياسية الإسلامية والبيزنطية والأوروبية عناصر مشتركة فيما بينها أكثر من أي ثقافة قديمة أخرى (وربما أكثر مما كان لثقافات قديمة أخرى بعضها مع بعض). كان الأمر هكذا بخاصة في مراحلها الباكرة. كانت جميعها تشترك في التوحيد الإبراهيمي، مع اعتقاده بوحي استثنائي ونهائي من الله إلى البشر بشكله النصي الذي يعد دليلا للسلوك البشري، كما اشتركت في عناصر مع الأفلاطونية المحدثة أيضا.

«كانت طبيعة الفقه الإسلامي والفكر السياسي الإسلامي عموما تعني أن المصلحين الإسلاميين يميلون إلى الاعتقاد بأن حالة الأمور غير المرضية التي يحاولون تغييرها سببها الجهد غير الكافي لتطبيق المبادئ الأخلاقية والقانونية الموجودة»

المؤلف

تأثيرات الاختلافات الدينية

ومع ذلك فإن الأديان ليست مجرد سلسلة من المقولات حول كيف يكون العالم، أو حول ما يجب أو لا يجب على

المرء عمله. ويمكن أيضا أن تكون وسـيلة مضللة يرى المرء من خلالها كل شيء، والوسـيلة المضللة المختلفة تتسـبب للمرء في رؤية كل شيء بشكل مختلف. وهي بالإضافة إلى ذلك، أو أنها تصبح وسـيلة - وغالبا الوسيلة الرئيسة - التي ترتبط فيها مجموعات الأشخاص إحداها بالأخرى، بحيث يكون ما تعلنه في العديد من السـياقات أقل أهمية من الاقتناع المشـترك الذي تحمله له، والحماس الذي تولده لبقاء المجموعة، ولتوسـع المجموعة وأي مشاريع جماعية تتولاها.

وعلى الرغم من مدى ما يبدو أساسـا مشتركا بين علم الدين والأخلاق الآن، فإن الدينين المسيحي والإسلامي كانا مختلفين كثيرا من حيث التوجه. وحين نتحدث عن الإسلام والمسيحية بأنهما كليهما «دينان توحيديان»، علينا ألا نشـير ضمنا إلى وجود مسـاحة أو مجموعة تصنيفات مماثلة أو سهلة المقارنة، مع مجرد تطبيقات أو أصداء مختلفة. إن معنى الله نفسه، ومجتمع المؤمنـين، قد لا يكونان أقل اختلافا إلى حـد كبير في هاتين الحالتين عن أنظمـة الإيمان لدى الإنكا والرومان على سـبيل المثـال. كان لديهما - كما أصر كل منهما، ولكن بشـكل خاص المسلمون - أفكار مختلفة عن الله، فقد رفض المسلمون كل تشابه بين البشر والله، معتبرين بالأحرى وجود اختلاف مطلق في الله (وهم لا يشـيرون إلى الله أبدا بأنه «الأب»). أما المسيحيون، بالمقابل، فإنهم لا يقارنون الله بإنسان فحسب لكنهم يؤمنون بأن الله أصبح إنسانا. أدى هذا - أو كان مرتبطا على أي حال - إلى ما عده النبي محمد صلى الله عليه وسـلم أفدح خطأ لدى المسـيحيين، الإيمان بأن الله ثلاثي الوجوه (Threefold). وبعدما وضعت الثورة البابوية (انظر الفصل السابع) أوروبا على مسارها المتميز، جرى تأكيد كبير على كل من إنسانية الشخص الثاني من الثالوث والكمال شبه القدسي لأمه الإنسانة في الفن والأدب.

وفـي الحقيقة كانـت نتائـج الإرث الإبراهيمـي والأفلاطوني في الثقافتـين مختلفة تقريبا في جميع المجالات. هناك بعض التشـابهات المدهشـة في نقاط تفصيلية، لكن النماذج الفكرية العامة كانت مختلفة علـى نحو واضح، إذ يتطلب هـذا من المرء إعادة تقـويم أهمية الدور السَّببي المحدد لهذين التقليدين في تشكيل أوروبا من ناحية، والإسلام

من ناحية أخرى. يقودنا هذا إلى السؤال فيما إذا لم يكن دور روما في الحال الأولى، وإيران في الثانية، أكثر أهمية مما جرى تقديره. يتجه العنصران الإيراني والروماني بشكل ما نحو تفسير الفوارق في الثقافة السياسية: ظهور الحكم الملكي في الإسلام، والاستمرارية والإحياء للحكم الجمهوري في أوروبا.

وعلى نحو متبادل، على المرء أَنْ يَسْأَلَ إذا لم يكن هذان التقليدان أنفسهما، اللذان ورثهما العالم الأوروبي والإسلامي، بعد كل شيء هما العاملين الحاسمين، ولكن بالأحرى الاستعمالات التي جرت بهما من أشخاص معينين في ظروف معينة. في حال المسيحية الغربية والشرقية، يبدو واضحا جدا أن ما يميز بينهما لَمْ يَكُنْ المصادر والنصوص والتقاليد بل المواقف تجاهها، واتجاه النشاط الثقافي نفسه، وهذا بدوره ربما كانت له علاقة بحالات سياسية محددة في الكنيسة والمجتمع.

السرد والتجريد

تتعلق الفوارق في النظرية السياسية بآراء مختلفة حول المعرفة، وهي أصعب الفوارق كليا بالنسبة للملاحظة والفهم. وأنا أقترح أن إحدى الطرق لفهم الفوارق بين الفكر السياسي الإسلامي والأوروبي التمييز بين المناهج السردية والتجريدية للمعرفة.

كان التوحيد سرديا في العهد القديم والعهد الجديد، وتجريديا في الفلسفتين الرواقية والأفلاطونية المحدثة. يميل الدين السماوي عموما إلى اتخاذ شكل سردي، لكن التوحيد اليهودي والمسيحي والإسلامي، كل بدرجات مختلفة، استعار النموذج التجريدي، وبخاصة من الأفلاطونية المحدثة. استفادت الثقافتان كلتاهما من الكتاب المقدس اليهودي (الذي كانت أجزاء منه سردا تاريخيا صرفا). واعتبرت كلتاهما أن التاريخ سيبلغ ذروته في يوم حساب وفردوس غير متوقعين للأخيار أو النخبة. فكانت تلك ميزة (يهوه) بأنه تصرف بشكل غير قابل للتوضيح، وعلى المرء أن يؤمن فقط بأنه يستطيع السيطرة على الأحداث، ويعرف ما يفعل، وسيخلص إلى نتيجة كريمة (من أجلك).

تركزت هذه النظرية بالنسبة إلى المسيحية اللاتينية في كتاب أوغسطين مدينة الله. وكانت الأناجيل المسيحية، بدورها، سردية بصورة غالبة، ولكن في القديس يوحنا والقديس بولس، انتقل العهد الجديد إلى السرد. وفي الفكر الأوروبي اللاحق كانت فكرة التقدم نحو المزيد من الحرية والازدهار قد أصبحت قِصّةً جذّابة جدا. ومن جديد، دمج هيغل وماركس الاثنتين بطريقة جديدة، فقد دمج ماركس، وهو نبي علماني، لغة العلوم الطبيعية والاجتماعية بسرد قوي، أضفى معنى على الحقيقة المجربة، وبين للناس من هم وإلى أين هم ذاهبون.

استخدم المفكرون الإسلاميون السرد لرواية القصة المستمرة الوحيدة لتسلسل الأنبياء، والذي بلغ ذروته في محمد صلى الله عليه وسلم، وللصراعات في بدايات الإسلام كذلك. وكانت الأنساب الشيعية المعقدة مجموعة أخرى من القصص (كرون 2004: 399 – 405). واستخدم الإسلام السرد على نحو جديد بالاستفادة من الفولكلور العربي البدوي(*) في الحديث النبوي، إذ كان هذا ينتشر في بادئ الأمر بالسماع (وكان بذلك يسهل الوصول إليه)، ثم جرت كتابته وجمعه، وأخيرا ترجمته من قبل العلماء (الخبراء). وقد اختلف المفسرون الأوائل حول مدى استطاعة المرء المناقشة «بالمقارنة» من قاعدة معينة ما إلى قواعد أخرى، وبكلمات أوضح، إلى أي مدى يستطيع المرء أن يعمم. إن نتيجة مجادلاتهم – الشريعة – مبنية حول أوامر وموانع محددة بدلا من مبادئ عامة. (تشبه في هذا القانون العام الإنجليزي مقابل القانون الروماني) وهي تعكس رأيا لغويا ماديا حصريا حول المعرفة والذي أصبح ميزة للتوحيد الإسلامي: قال الله إن هذا الأمر ليس كذلك، إذن «لا تسأل كيف» (بلا كيف).

قدم ابن خلدون ما كان يمكن أن يصبح مزيجا جديدا وقويا من التجريد والسرد، بترسيخ طريقة تاريخية أخضعت تحليلا حتى المصادر التاريخية المقدسة للنقد القاسي. وتابع ليطور مخطط تغيير تاريخيا لم يكن الغرب يستطيع تقديم ما يُشْبِهُه حتى أيام كارل ماركس (الذي ربما كان يعمل أيضا وفق منهج الحديث النبوي). ينسج كل من ابن خلدون وماركس السرد

(*) يقصد التعبير الشفهي الشعبي. [المترجم].

والتجريد معـا لخلق علم الاجتماع. من ناحية أخرى، أصبحت الفلسفة السياسية الغربية نقاشا جدليا مع توضيحات سردية مثبتة، مثلما نجد عند مارسيليوس أوف بادوا (أقرب معاصر لابن خلدون)، ولاحقا عند هوبز ولوك وروسو وهكذا وصولا إلى رولز.

كانت ثمة محاولة جدية لتقديم المفهوم التجريدي والعقلاني إلى الإسلام على شكل أفلاطونية محدثة [1]. هذا الحدث في الإسلام (الذي يدعى أحيانا باسم «النهضة») استمر من القرن الثامن حتى منتصف الحادي عشر الميلادي تقريبا. وفيما يتعلق بالنظرية السياسية والاجتماعية، كانت تتحصر في معرفة أعمال أفلاطون، وبخاصة «الجمهورية» (التي لم تصل إلى أوروبا حتى أوائل القرن الخامس عشر الميلادي) و«القوانين»، وأعمال أرسطو، ولكن بالتأكيد ليس «السياسة» (التي كانت متوافرة لدى بيزنطة لكنها لم تستعملها، والتي جاءت إلى أوروبا من بيزنطة في منتصف القرن الثالث عشر الميلادي). ولم تكن توجد معرفة بالمؤرخين أو المسرحيين التراجيديين اليونان، وبالتأكيد ما من إدراك لما كانت عليه الثقافة اليونانية الكلاسيكية. كان الفهم الإسلامي لليونان القديمة يتسرب عبر الآراء المتحيزة لأفلاطون، كما فسرها الأفلاطونيون الجدد من القرن الثالث إلى الخامس الميلادي. كما كان الفلاسفة المسلمون يعتمدون كليا على الترجمات، ولم يكن أي منهم يعرف اليونانية فعلا (فخري 1983: صفحة 22). كان عددهم قليلا، ولم يحقق أفلاطون وأرسطو نوعية الاختراق التي حققاها في أوروبا منذ القرن الثاني عشر فصاعدا. ولم يكن لدى المسلمين معرفة بالتاريخ أو الأيديولوجية في الجمهورية أو الإمبراطورية الرومانية القديمة. كانت روما تعني لهم الإمبراطورية البيزنطية (الروم)(*).

كانت نهضة الأدب والفكر السياسي الإيرانيين، من ناحية أخرى، واسعة الانتشار ودائمة، وقد اخترقت الثقافة والأفكار السياسية الإيرانية العالم الإسلامي من خلال أدب النصيحة إلى الملوك (سابقا، الفصل الخامس). وعلى خلاف روما الشرقية، كانت إيران خاضعة

(*) تحتاج الأفكار الواردة في هذا السياق إلى مراجعة تاريخية أو فكرية بالنسبة إلى القارئ العربي أو المسلم. [المترجم].

كليا للعرب، ولكن خلال قرن ونصف القرن أصبحت ثقافتها السياسية والأدبية مستوعبة ثانية من الخلافة ودولها اللاحقة، لإنتاج ثقافة إيرانية – إسلامية، وأصبحت إيران، مع مدنها الكبيرة، مركزا رئيسا للتعليم الإسلامي، ومسقط رأس العديد من الفلاسفة، كما ساهمت بأفكار أساسية في الفكر السياسي الإسلامي، حول الطبقات والحكم الملكي على سبيل المثال، كما فعلت روما إلى حد كبير بالنسبة إلى الفكر السياسي الغربي.

تأثيرات أفلاطون وأرسطو

اهتم كل من المسلمين والأوروبيين بأفلاطون وأرسطو بصورة رئيسة من أجل التوجيه الأخلاقي، أو لدعم آرائهم الأخلاقية. ولم يكن أحد، حتى مجيء ابن خلدون في الإسلام وبودان (1596 – 1529/1530) في أوروبا، ليعتني بالتحليل التجريبي أو العلمي للظواهر السياسية والاجتماعية، وحتى ضمن هذا المجال المحدود، أخذوا أشياء مختلفة من أفلاطون وأرسطو. وقد اهتم المسلمون بهما لأنهما يقدمان نموذجا للحكومة المثالية التي كان من المؤكد أن في نية محمد صلى الله عليه وسلم تقديمها، وكذلك من أجل مفاهيم ولغة يعبرون بها عن المعايير السياسية والانحرافات عنها. كان لديهم تقدير عال لتركيب الأفكار التي اعتقدوا أنهم وجدوها في أفلاطون وأرسطو بحيث لم يترددوا في ربط دولة الفيلسوفين الأفضل في الخلافة الإسلامية. كانت اهتماماتهم الرئيسة منصبة على دستور مثل هذه الدولة، وبخاصة دور «المشرع»، الذي ربطوه بالنبي صلى الله عليه وسلم، والقوانين، التي ربطوها بالشريعة، والعلاقات المختلفة الممكنة بين هذه القوانين والحكام، والتعليم وكيفية تقريب الرأي العام أكثر ما يمكن من الحقيقة الفلسفية والدينية، وأخيرا الجماعات والطبقات المهنية المختلفة التي تسعى إلى تشكيل المجتمع البشري (سابقا، الفصل الثالث)، وقد اتبعوا أفلاطون في ربط شخصية الدولة ونوعيتها مع شخصية حاكمها وشعبها ونوعيتهما.

تأثر الفكر السياسي الأوروبي بالأفلاطونية المحدثة أيضا، ولكن بقدر أقل بكثير. وقد اتخذ فكرة التراتب الهرمي القدسي نموذجا للمجتمعات الإنسانية، الدينية والعلمانية (أولمان: 1961 : 46 – 48، بلاك 1970: 57 – 62). لكن هذا كان مجرد نموذج واحد من نماذج عدة متنافسة للحكم.

استخدم الفلاسفة المسلمون «جمهورية» أفلاطون، الكتابين السابع والثامن لوصف كيفية انهيار الدولة المثالية، بما في ذلك الخلافة، وأفضل طريقة لتنظيم مثل هذه الحكومة الثانية من حيث الأفضلية. كانت الأشكال الأخرى للحكومة، والدول التي لم تهدف إلى حياة مرفهة، مصدر اهتمام قليل جدا لديهم. وقد استعمل الأوروبيون، عندما اكتشفوا سياسة أرسطو (1260م تقريبا)، تصنيفه لأنظمة دولة المدينة لوصف أنواع الأنظمة التي رأوها حولهم في الحكومات الملكية ودول المدن الأوروبية، والمزايا الخاصة للحكم بواسطة شخص واحد، والحكم بواسطة الأفضل، والحكم بواسطة العديدين، وإخضاع الحاكم للقانون وتركه حاكما «مطلقا»، كما استخدموا ملاحظات أرسطو حول أشكال مختلفة من النظام عند مناقشة تركيب الكنيسة، وهم لم يحصلوا على «جمهورية» أفلاطون إلا في القرن الخامس عشر.

المواقف تجاه الفلسفة والعقل

كان المفهومان الإسلامي والمسيحي الأوروبي للفلسفة اليونانية مختلفين. بالنسبة إلى المسلمين كانت «المعرفة» (العلم) تعني معرفة الوحي المنزل على النبي محمد صلى الله عليه وسلم. وكان هذا موجودا في القرآن الكريم والحديث الشريف، الذي أضاف إليه السنة التقليديون إجماع الفقهاء حول كيفية تفسير القرآن الكريم والحديث. رابعا، كانت طريقة التعامل مع الثغرات والتناقضات في الوحي النصي تستند إلى التفكير الإنساني، كان هذا يدعى الرأي أو القياس (كرون: 2004 : 219)، وعلى سبيل المثال، يمكن للمرء أن يطبق نصا يتعلق بالحالة (أ) على الحالات المماثلة (ب، ج، د)، وقد شكلت أصول الفقه الأربعة هذه السُّنة.

كان علـى الفقيه الخبير مجرد المجازفة باسـتخدام قـدرات تفكيره المسـتقلة (الاجتهـاد)، وكان ثمة جـدل كبير حول المـدى الذي يمكن فيه قيام حتى مثل هذا الشـخص بذلك. وقد قيد الشـافعي (توفي عام 820) الاجتهاد إلى درجة كبيرة: والقياس «يمكن اللجوء إليه عندما لا يوجد نص يتعلـق به في القـرآن الكريم، لا (حديث) ولا إجمـاع... نتبعه فيما يتعلق بالأمور التي لا يوجد فيها نص ملزم واضح بحيث يجب التماس (الأجوبة) بالاسـتنتاج – من خلال القيـاس – لأننا ملزمون بالوصـول إلى الأجوبة الصحيحة» (في شاشت 1953: 122، 292).

سـمح الشيعة الاثنا عشرية بمجال أكبر إلى حد ما للتفكير الإنساني، مع أن هذا كان مقتصرا على فقيه خبير بجدارة (مجتهد)(*). كان بإمكان «المجتهدين» تجاوز قرارات أسـلافهم، ومنح هذا النظام الشرعي الشيعي مرونـة وديناميكية أكثر قليلا، وأتاح لمسـائل جديدة أن تؤخذ بجدية، وقد رأى بعض الكتاب الحديثين أنه نقلـة نحو النقاش العقلاني وبالتالي نحو الحديث الديمقراطي (عنايت 1982: 44، 169 – 175).

بالنسـبة إلى المفكرين المسلمين عموما، كانت الحقيقة والمنطق والفكر (العقل) قيما دينية عليا، والسـبل الرئيسـة إلى الله. وما عنوه بهذا أنها وسـائل رئيسـة يمكن للبشـر من خلالها الوصول إلـى الحقائق الإلهية، بقراءة القرآن الكريم وفهمه وباستخدام القياس. ورأى الفقهاء أن المعرفة هي الإنجاز البشـري الأسـمى، والذكاء هو العطاء الأكبر من الله للبشر، متقدمـين على العبادة والصـلاة ومراعاة القانون والأعمـال الطيبة (ولا حاجة للقول، على السـلطة (السـلطان) والأصل النبيل)[2]. «إن العقل هو الصلـة بين الله والإنسـان، وخاصية كلمة الله، ورمز نبيـه... وقد وضع [النبي] صلى الله عليه وسلم المعرفة على قدم المساواة مع النبوة» (الغزالي، إحياء علوم الدين، الكتاب 1، صفحة 10 – 13).

تَجَسَّـدَتْ نتائج بحث الفقهاء فـي المجموعات الضخمة لمحاضراتهم وكتاباتهـم، ويأتي قبلهم أولئك الفقهاء الذين، في القرنين التاليين تقريبا لمحمـد صلى الله عليه وسـلم – ونحو قرنين ونصف القرن بعدما نشـر

(*) يسمى «الفقيه». [المترجم].

جوستينيان «الملخص» و«مبادئ القانون الروماني» - أسسوا المدارس «التقليدية» الأربع للفقه السني (شاخت 1953). استخدم الفقهاء المسلمون المنطق اليوناني منذ القرن الثامن فصاعدا. كذلك طبق الخبراء القانونيون الأوروبيون منذ القرن الثاني عشر فصاعدا المنطق اليوناني والجدل بشكل منظم على كل من القانون الكنسي والقانون المدني (بيرمان 1983: 139، 146، 150). وقد أخذ الفقهاء المسلمون بِعَيْنِ الاعتبار الزمان والمكان والظروف التي كان يصدر فيها أي بيان، كذلك فعل محامو القانون الكنسي الأوروبيون منذ أيام غراتيان (الذي اكتمل كتابه «القانون» Decretum[*] عام 1140) فصاعدا (بيرمان 1983: 142 - 145). وقد صاغ الشافعي القاعدة بأن أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم (اللاحقة تنقض السابقة، حتى عندما كان هذا يعني حديثا يعدل القرآن الكريم. كذلك كان أوغسطين (354 - 430) قد صرح بأن قرارات المجالس اللاحقة تنقض قرارات المجالس السابقة، ولكن لم يكن ثمة شك في وجود تأثير في أي من هذه الحالات (بيرمان 1983: 160).

أَرادَ بَعْضُ الفَلاسِفَةِ المسلمين توسيع مجال العقل والقرار المستقل أكثر من الفقهاء ورأوا أن الفلسفة تُقَدِّمُ آلة القياس الرئيسة (الميزان)[3] التي بواسطتها كان يجب فهم الوحي وتطبيقه في الحياة السياسية والاجتماعية بشكل جيد أو أفضل من الطريقة التي وضعها الفقهاء، أو كانوا في طريقهم إلى وضعها. وبالنسبة إليهم أيضا كانت الفلسفة (باستعمال تعبير أوروبي) خادمة العلوم الدينية. لكنهم رفضوا، ضمنا على الأقل، سلطة الإجماع، وَرَأَوا أَنّ أَيَّ شَيْءٍ غير محدد في القرآن الكريم والحديث (استثنى ابن سينا الحديث) يجب أن يكون عرضة لإعادة التفسير. وقد مكنهم هذا من أن يكونوا أكثر مجازفة بكثير في تفكيرهم السياسي والاجتماعي. وبالنسبة إليهم كان الإسلام يعني القرآن الكريم وحده الذي أوحى به الله، وعلاقات الله مع البشر والمبادئ الأخلاقية الأساسية، بدلا من مخطط مفصل للمجتمع والدولة. وهكذا كان المؤمنون أحرارا في بناء نوعية الدولة أو الخلافة التي تجسد على نحو أفضل المبادئ الإسلامية الأساسية، «من أجل أزمنة وظروف

(*) الترجمة الحرفية هي «القانون» أو «المرسوم»، وتوحي الكلمة أيضا بمعنى «قاعدة» أو «معيار» شرعي [المترجم].

مختلفة يتطلب الأمر قرارات لا يمكن أن تكون محددة سلفا» (ابن سينا).
كانت الشريعة ضرورية (كما قال أفلاطون) لأن المجتمع الإنساني يحتاج إلى قانون، ولكن يمكن تعديله. كان من شأن هذا توسيع مجال التشريع (وكذلك ربما سلطة الخليفة أو السلطان)، وكان يمكن أن يؤدي إلى نوع من الإسلام مختلف جدا عن المذهب السني الذي نعرفه اليوم، وكان يمكن ربما أن يصبح المكافئ الأقرب إلى رأي «بروتستانتي» حول الإسلام.

لم يميز المسلمون بين الإيمان والعقل كما فعل المسيحيون الأوروبيون في العصور الوسطى. فالإيمان (الاعتقاد بشيء لأن شخصا آخر يقوله) أدنى إلى حد كبير من المعرفة (الدينية) (العلم: ف. روزنثال 1970: 97 - 98، 239). وبينما يبدو أن هذا يعكس الترتيب المسيحي، فإن العلم كان يشترك في هذا مع «إيمان» المسيحيين، بحيث أشار إلى أن ما هو «معروف» عبر القرآن الكريم والحديث الشريف، مفهوم على نحو صحيح.

أورد الغزالي نقطة أعمق: كل استنتاج يبدأ من فرضية لا يمكن لأحد أن يثبتها. والفلسفة فعالة فقط حين تكون طريقة للوصول إلى نتائج من فرضيات: وهي غير قادرة على منحنا نقطة بداية[4]. لذلك علينا أن نعتمد على الحدس. «لم يخلق الله أي طريقة ليعرفه البشر بها إلا باستحالة معرفته» (في عثمان 1964: 53). تعد معطيات الوحي الإسلامي نقطة بداية معقولة هنا مثل غيرها. وقال الغزالي أيضا إن المرء يمكن أن يشعر بتفوق الرسالة القرآنية بواسطة «إحساسه» الداخلي: وبالنسبة إلى الغزالي يبدو أن العقل يؤدي نوعية الدور نفسها التي يؤديها بالنسبة إلى فلاسفة ما بعد الحداثة اليوم. بالطريقة نفسها، أيد سيد قطب (توفي عام 1966) (ينتمي إلى ما بعد الحداثة إذا كانت موجودة فعلا)، الذي ساعدت أفكاره في إلهام «الأصولية»، «الفهم المباشر والشخصي والحدسي للوحي... إذا ترك الإنسان وحده لضميره وروحه بمساعدة الدين، فإنه سيكون قادرا على اكتساب فهم كاف عن الكون» (في بلاك 2001: 322). بالنسبة إلى الغزالي أيضا، المعرفة هي عِلْم مباشر بالرسالة الإلهية عبر التجربة الروحية: «اتجهت إلى الطريقة الصوفية (التي) يمكن تحقيقها عن طريق التجربة الشخصية فقط» (عثمان 1960: 51).

ما لم يفعله أي فيلسوف مسلم كان إعادة طرح مسألة وجود الله أو صحة الوحي الإلهي بالطريقة التي أجراها بعض المفكرين المسيحيين، منذ أنسيلم (1033 - 1109) فصاعدا. كانت الفلسفة بالنسبة إليهم كتلة من الفهم الإضافي، انتقلت من أفلاطون وأرسطو، ويمكن بوساطتها الفهم والتعبير بشكل أفضل مما يعرفه المرء فعلا عن الله والبشرية. (في مجال العلوم الطبيعة، بطبيعة الحال، قدمت الفلسفة مجموعة إضافية كاملة من المعرفة) لم تكن هذه فلسفة استقصائية لكنها نقل لحكمة مكتسبة، لذلك لم تكن على الإطلاق ما نعنيه بالفلسفة عندما تتحدث عن اليونان القديمة (أو الصين)، أو الغرب الحديث. تعامل العديد من أوروبيي العصور الوسطى وعصر النهضة مع «الفلسفة» بالطريقة نفسها، وكان المفكر المسلم الوحيد الذي عالج موضوع الاستقصاء بجرأة، على الأقل في السياسة، هو ابن خلدون (المعاصر تماما تقريبا للأوروبي الراديكالي وليم أوف أوكهام)، حتى هو لا يبدو أنه استقصى عن حقيقة الوحي نفسها (لو فعل ذلك، فإنه تم بشكل خفي جدا).

لذلك لم يكن ثمة صراع بين الدين والعقل في عالم الفكر الإسلامي، كما كان في الأوروبي. كان هذا يعني، على أي حال، عَدَمَ وُجودِ مَجَالٍ يُمكِنُ أن تتطور فيه تفسيرات بديلة للعالم الطبيعي والتجربة الإنسانية، كما نجد في أوروبا منذ القرن السابع عشر (على أبعد حد).

ميز بعض الفلاسفة المسلمين بين الفلسفة والوحي على نحو مختلف، وزعموا أن الفلسفة يمكنها، بواسطة توضيح عقلاني تماما، الوصول إلى معرفة الحقائق نفسها التي عَلَّمَها مُحَمَّدٌ صلى الله عليه وسلم، وأن الفلسفة بوصفها طريقة لمعرفة هذه الحقائق كانت أسمى من النبوة: فقد استخدم محمد صلى الله عليه وسلم (الخطابة والشعر لأنهما كانا الطريقة الوحيدة التي يمكن بها لأكثر الناس أن يفهموا الحقائق الإلهية. «إن الدين تقليد للفلسفة... في كل شيء تقدم الفلسفة وصفا له مستندا إلى الإدراك أو الفهم الفكري، يقدم الدين وصفا مستندا إلى المخيلة» (الفارابي، السعادة، 77 LM) تبين الفلسفة ما يمثله الدين. وقد توصل أفلاطون وأرسطو إلى الحقائق نفسها مثل التوحيد الإبراهيمي عن طريق

الفكر وحده، لكن هذا صعب جدا بالنسبة إلى أكثر الناس، إنهم بحاجة إلى وحي ونبوة ومعجزات. لذلك توجد فئتان من المؤمنين: القلائل الأذكياء، الذين يعرفون الله بالعقل، والأكثرية الواسعة التي تعتمد على الموعظة والخطابة. وهذا ما قاله هيغل لاحقا.

ميز علماء الدين الكاثوليك في أوروبا بين علم اللاهوت والفلسفة بطريقة مغايرة تماما. بالنسبة إليهم كان الإيمان شكلا ساميا من المعرفة، وفي الواقع الطَّريقة الوحيدة التي بها يمكن للمرء معرفة حقائق الوحي، لأنها تتجاوز أي عقل بشري. والإيمان جزء من علاقة المحبة الواثقة بين الإنسان والله، بين المسيحي «المؤمن (fidelis)» - بمعنيين - والكنيسة التبشيرية. (ربما يتعلق هذا نوعا ما بحقيقة أن الوحي المسيحي تَضَمَّنَ الثالوث والتجسيد، الذي لا يُمَكِن لأحد أن يزعم معرفته بالعقل وحده.) كان هذا أقرب إلى موقف الغزالي. فقد منح الفلسفة الأوروبية ميزة: يمكن للمرء، مثل أوكهام، أن ينكر إمكانية إثبات وجود الله، ومع ذلك يظل مؤمنا وفيلسوفا. ربما يكون هذا الدور المتواضع قد حرر الفلسفة الأوروبية من اضطرارها لادعاء حقيقة يمكن للبعض الاعتقاد أنها تتجاوز الفكر. (كان توصل أقرب الأوروبيين إلى تبني النظرة الإسلامية حين اقترح بعض «المؤيدين لابن رشد» أنه ربما توجد «حقيقتان»، واحدة تعرف بالإيمان، والثانية بالعقل) [5].

رفض الإسلام للفلسفة

لكن الإسلام، على المدى البعيد، رفض النموذج التجريدي وقصر نفسه على نحو متزايد في السرد [6]. كانت الفلسفة بوصفها نوعا مستقلا قد عزلت أولا، ثم نبذت. وكان الفلاسفة أنفسهم متشائمين دائما حول توقعاتهم المستقبلية. لقد أحسوا بأنهم «غرباء»، إن الناس «يحتقرون المنشق، ويبحثون عنه غالبا كي يؤذوه... حتى إلى درجة ضربه وقتله» (العميري في كرايمير 1992: 239 - 240). لم يكن يمارس الفلسفة أبدا أكثر من بضعة أشخاص، كان آخر الفلاسفة، ابن رشد ومن ثم، بعد أكثر من قرن، ابن خلدون، منعزلين كليا. ولكن عندئذ كان كذلك بعض العقول

الأوروبية الأكثر أصالة، الاثنان على حد ســواء آنذاك ثم لاحقا جدا طور كل من مارســيليوس أوف بادوا (1275/1280 - 1342/1343) ووليم أوف أوكهام (1280 تقريبا - 1349) أغلب أفكارهم السياسية في عزلة نسبية، ولم يكن تأثيرهما واضحا لسنين طويلة.

وصل عصر نهضة التعليم اليوناني بشــكل مبكــر إلى التاريخ الفكري الإســلامي، وتلاشى بشكل تدريجي، بينما اســتمر الحوار في أوروبا بين الثقافتين اليونانية القديمة والمعاصرة حتى القرن العشرين. ويبدو التاريخ الفكري الإسلامي مثل التاريخ الفكري الأوروبي لكن على نحو مقلوب.

كان ثمة اختلاف واضح بين العالم الإسلامي وأوروبا وهو الجامعات. في أوروبا، أصبح كل من الفلســفة اليونانية والاســتقصاء الأصيل الذي ألهمته جزءا من المنهاج الجامعي. ولم يكن للفلســفة الإسلامية مكان في أي منهاج تربوي، فالمدارس مخصصة بشــكل حصــري من أجل «العلوم الدينية» (المقدسي 1981). وكانت أقرب فلسفة توصلت إلى كسب الدعم المؤسساتي حينما أنشــأ الخليفة المأمون (حكم عام 813 - 833م) «بيت الحكمــة». لكن التفتح الذهني النســبي عند العباســيين الأوائل تعرض بنجاح لتحدي المتحمســين الأتقياء والمتمســكين بحرفية النص، مثل ابن حنبل، الذين أظهروا قدرتهم على تعبئة الحشود في بغداد. لم يكن الأمر غير عادي لأنظمة الخلافة اللاحقة أن تنطلق على نحو مشــابه بسياسة ثقافية ودينية منفتحة نســبيا، ولكن لتواجه النقد في النهاية من جماعة نشر التعليم الديني، وتجبر على إنكار أو التمسك بتعبيرات ذات مفاهيم مغايــرة، مهمــا رأى مؤيدوها أنهــا تقليدية. ويفكر المرء في ابن رشــد تحت حكم الموحدين في إســبانيا (بلاك 2001: 117، 125) والعثمانيين والصفويين والمغول. إن دمار أروع مرصد في العالم قرب إســطنبول عام 1580 لم يكن مجرد فعل رمزي.

يظهر تاريخ الفكر الإســلامي، كما لمح كارل بوبر، أنه كان من الممكن الوصول إلى إنهاء الاســتقصاء العلمي عن طريق الإكراه. كانت وســائل الإكــراه عبارة عن ضغط اجتماعي من علمــاء الدين، الذين كان يمكنهم عند الضرورة أن يحركوا دعما حاشــدا من الناس ويجبروا بذلك الدولة

على التصرف. وبما أن الفلسفة كان بإمكانها تقديم بديل للفقه التقليدي، فقد كان العلماء ربما يتصرفون جزئيا وفق مصالحهم الخاصة. وقد عزز نمط المعرفة الذي اكتسب في النهاية شرعية وحيدة في العالم الإسلامي (ف. روزنثال 1970، تشامبرلن 1994) السلطة الاجتماعية للعلماء بمنحهم، هم وحدهم، السلطة لتمييز الحق من الباطل [7].

لكن الفلسفة بوصفها مشروعا ثقافيا ربما تكون قد ذوت أيضا إلى حد ما لأن بعض أفضل الأذهان الفلسفية كانت تناقش أن العقل العاجز يمكن أن يعرف قليلا أو لا شيء حول الطبيعة المطلقة للأشياء، مقدما بذلك مبررا آخر أيضا لإخضاعه للوحي. وقد أخضع الغزالي، الأكثر أصالة وشمولية بين الفلاسفة، الفلسفة للوحي. واعتقد ابن خلدون أن ما يمكن أن يعرفه العقل البشري العاجز محدود جدا: عندما يختلف العقل والوحي، فإن المرء يجب أن يفضل الوحي.

تبنى أولئك الذين احتلوا حصون التقليدية الإسلامية، وبخاصة تحت تأثير المدرسة الدينية العشرية والمدرسة الشرعية الحنبلية، التوحيد السردي طوال الوقت، فالأحداث كلها سببها المباشر هو مشيئة الله القدير. والوقائع في الطبيعة والحياة البشرية هي قضاء الله وقدره، ويجب فهمها بأنها إرادته الغامضة [9]، لذلك التحليل السببي لا يتسم بالاحترام، ويجب عدم توقع الترابط الفكري، وإذا نظرنا إلى الأمر برمته، على أية حال، فإن هذه النظرة قد تستثني الإمكانية ذاتها للعلم الطبيعي أو الاجتماعي، وهناك، طبعا، قدر كبير في التجربة الإنسانية لدعم هذا الرأي.

لقد رفض المفكرون المسلمون التقليديون إمكانية أن يقوم أي شخص حتى بترجمة نصوص الوحي إلى أي لغة، أو إطلاق مسلمات، ما عدا تلك التي في النصوص المقدسة، ولم يكن القرآن الكريم «مخلوقا». وكما قال س. رايت ميلز عن علاقة اللينينية بالماركسية، ليست السنية التقليدية هي النتيجة المحتملة الوحيدة للإسلام، لكنها إحدى النتائج المحتملة (1962: 141 - 146).

جرى التمهيد لهذا ضمن نقاش عقد في بغداد عام 1932 حول ما إذا كانت اللغة - أو المنطق - هي نقطة بداية للفهم الإنساني. وناقش أحد الفلاسفة أن المنطق يقدم المعيار الشامل الذي يصلح لجميع البشر والأمم.

وناقش معارضه بأن اللغات كانت موجودة قبل المنطق، والمعنى كله موجود بشكل لا ينفصم في اللغة. ويمكن تحقيق الفهم في لغة معينة فقط، ولا يمكن وجود قانون شامل للعقلانية بين اللغات، وقد انتصر رَأْي ما بعد الحداثة هذا [9].

دمج بعض المسلمين عناصر الفلسفة بالروحانية. وأصبح التصوف (تريمنغهام 1971، بلاك 2001: 128 - 135) بديلا شعبيا للذين يبحثون عن إدراك شخصي للإيقاعات الداخلية للوجود، عن شيء قدسي ما، وقد تَضَمَّنَ ذلك بعض الفلسفة. اتخذ هذا المسار أيضا بعض الأشخاص في أوروبا مع أواخر العصور الوسطى.

بعد حوالي عام 900، برأي الأغلبية السنية، لم تكن هناك ثغرات في الشريعة يجب ملؤها، لذلك لم يكن هناك شيء جديد يمكن إضافته. أصبح هذا معروفا بأنه «إغلاق أبواب التفكير المستقل (الاجتهاد)». وكانت النقطة الحاسمة هي أن الإجماع حقق مكانة للسلطة الدينية وضعتها على قدم المساواة مع القرآن الكريم تقريبا. إن السمة المميزة للسنيين التقليديين كما عرفها الفقهاء هي أنه حالما تتم «الموافقة» على تفسير ويدخل هذا التفسير الشريعة لا تستطيع التراجع عنه.

يمكن مقارنة هذا بالطريقة التي نظرت بها الكنيسة المسيحية إلى تفسير مصادرها المقدسة، أي الكتاب المقدس كما تم تفسيره بوساطة المجالس العالمية الرئيسة. وكان أغلب ما تمسك به المسيحيون الكاثوليك والأرثوذكس على أنه أمر ديني تقليدي غير قابل للتغيير يتألف من مقولات عن الله ويسوع المسيح، الذي كان يقال إنه إله ورجل في وقت واحد. وكان أغلب ما تمسك المسلمون بأنه أمر تقليدي غير قابل للتغيير يتألف من المبادئ الأخلاقية والقانون، وفي العديد من الحالات يصل إلى أدق التفاصيل. وعندما صدرت قرارات قانونية مماثلة عن المجالس المسيحية (على سبيل المثال، حول عزوبة رجال الدين أو تعيين الأساقفة)، لم تكن هذه تعد جزءا من الوحي الإلهي بل كانت تطبيقا له، لذلك كانت قابلة للتغيير. وقد تجاوز الإصلاح البروتستانتي ذلك، برفضه قبول أي شيء على أنه موثوق باستثناء الكتاب المقدس.

كانــت طبيعة الفقه الإســلامي والفكر السياســي الإســلامي عموما تعني أن المصلحين الإســلاميين يميلون إلى الاعتقاد بأن حالة الأمور غير المرضية التي يحاولون تغييرها ســببها الجهد غير الكافي لتطبيق المبادئ الأخلاقية والقانونية الموجودة. وهم يجاهدون لتجديد الشريعة واستئناف الآلية القديمة: الوهابية، على ســبيل المثال. وباستخدام تفاصيل السلوك الاجتماعي مَعَ الردع والغموض الدينيين، وَجَدَ القادة الدينيون والسياسيون الإسلاميون صعوبة في التكيف مع التحديات الجديدة.

بعد حالات الإخفاق المتكررة لتحقيق التحسين بهذه الوسائل، والنقص العسكري الواضح في القوى الإسلامية فحسب، جرى اتخاذ منهج مختلف من «مؤيدي الحداثة» في القرنين التاسع عشر والعشرين. بعد ذلك واجهوا مشكلة أن التفســيرات الجديدة للشريعة كانت محظورة خلال قرون. وما فعلوه كان «إعادة فتح باب التفكير المستقل». أعيد تنشيط نظرة الفلاسفة المنهجيــة على يد جمال الدين الأفغاني، فقد دعــا، على نحو ملائم، إلى «إصلاح» إســلامي. ويميز هــؤلاء المفكرون بين لب أو جوهــر المثل العليا الإســلامية، والطريقة التي تم بها تفســيرها تحت ظروف تاريخية معينة (تعد القواعد المتعلقة بمكانة النســاء وسلوكهن مثالا أساسيا). كما «كانت بنود [الشــريعة] قابلة للتعديل بشــكل يتفق مع متطلبات الزمان» (بيركس 1964: 213). ولا يزال المشرعون يعملون في هذا الاتجاه.

تســاعد تطورات التاريخ الفكري هذه في توضيح ســبب تقدير شــرعية الخلافة، والدولة بشكل عام، وفقا للشروط الدينية على نحو حصري تقريبا، فالســلطة مســتمدة من قصص الوحي، وليس من النقاش الفلسفي. وأصبح الفكر السياسي تحت سيطرة معايير الإصلاح الديني، «الحكم وفقا للشريعة الدينية (السياسة الشرعية)». وهذه بدورها كانت تستند إلى قصص الوحي: القرآن والحديث سلسلة نسب (العظمة 1997: 99، 102، 112).

عصر النهضة الأوروبي

فــي أوروبا، بالمقابل، حتى في «العصور المظلمــة»، على الرغم من أنه كان لديهــم عنصــر يوناني قديم أقــل بكثير وكانوا بالتأكيــد (كما يعرف

الجميع) أقل تقدما في الرياضيات وعلم الطبيعة والفلسفة عموما، أدى هذا التراث المبتور إلى شعور بالخسارة وتوق إلى المزيد، حينما وحيثما يمكن أن يتوافر، بدلا من أن ينبذ ما لم يكن مسيحيا بشكل واضح. خلال عصر النهضة الكارولينجية في القرنين الثامن والتاسع، «كان النشاط الثقافي يتميز بأنه جزء جوهري من الأهداف الروحية والثقافية لجميع المسيحيين، والمركز الأساسي لثقافته... وكان للفلسفة مكان آمن في النشاطات الثقافية للعديد من العلماء البارزين في أوروبا» (ماكيتريك، في مارنبورن 1998: 105 - 107). كان هذا أيضا متباينا مع ما يجري في العالم البيزنطي، حيث كان بإمكانهم الوصول إلى نصوص أكثر قدما لكنهم لم يفعلوا شيئا بها. ولأن الفلسفة اليونانية لم تكن مُتاحة بوفرة في الغرب، فإنها لم تعد أبدا مصدر تهديد للمذهب المسيحي كما في الشرق، وما كان موجودا منها «تحول إلى المسيحية» بواسطة القديس أوغسطين وبويثيوس، الذي ضرب كتابه «عزاء الفلسفة» (523 تقريبا) على وتر شديد التعاطف.

كانت النصوص المسيحية الأولى نفسها مكتوبة باللغة اليونانية. وقد شبه كل من العهد الجديد والمدافعين الأوائل عن المسيحية المسيح عليه السلام باللوغوس(*) (logos) في الفكر اليوناني. ولمح بعض المفكرين المسيحيين القدماء إلى أنه ليس المسيحيون فقط بل البشر كلهم لهم حصة في حكمة المسيح عليه السلام، واستخدموا لغة الفلسفة اليونانية ومفاهيمها لتوضيح الثالوث والتجسيد، لكن التاريخ الفكري للكنيسة المبكرة، وكذلك أكثر لبيزنطة، يبين أنه لم يكن ثمة رابط حتمي بين هذا والرغبة في دراسة الفلسفة القديمة بصورة أوسع، أو متابعة مسارها في الاستقصاء.

ما كان لدى الأوروبيين هو شيشرون، وبعض أعمال أرسطو حول المنطق، والشاعران الرومانيان فيرجل وأوفيد. وقد كان آلاف الرهبان يقرأون شيشرون، الذي «حملت مذاهبه الأخلاقية تشابها سطحيا قويا مع المبدأ الأخلاقي المسيحي» (بولغار 1958: 189): لم يكن راهبا في

(*) من العسير العثور على كلمة تؤدي المعنى الدقيق لهذه اللفظة اليونانية القديمة إلا في سياق محدد. فاللفظ «لوغوس» قد يعني: الكلام، الخطاب، السبب، وفي سياق الكتابات المسيحية، فاللوغوس هنا هو الكلمة؛ وهذا ما ورد في إنجيل يوحنا: «في البدء كانت الكلمة». (1 : 1). [التحرير].

ذاته، بل كان شهيدا (للحكم الجمهوري). وصلت إصدارات شيشرون حول الفلسفة والأخلاق الرواقية إلى أوربا الشمالية والغربية مع المسيحية منذ زمن البعثات الرومانية والسلتية (*) الأولى إلى الداخل (المرجع السابق 121، 126، 193). وكان كتاب شيشرون «عن الواجبات» (De officiis) الكتاب المقروء على أوسع نطاق بعد الكتاب المقدس. ومع أن شيشرون كان مؤمنا متحمسا يحمل احتراما كبيرا للمراعاة الدينية، فقد أعلن قيما أخلاقية كانت مستندة إلى العقل وعرض الواجبات والحقوق لجميع البشر بغض النظر عن الثقافة أو الجنس أو المواطنة.

كان لهذه الدراسة ولتقدير الثقافة ما قبل المسيحية أُسُسا اجتماعية ومؤسساتية. كان يفترض بالأديرة والمدارس الكاتدرائية أن تقدم التعليم المجاني في العلوم الإنسانية، وأن تعلم الفلسفة أحيانا. تطور بعض هذه المدارس والأديرة إلى الجامعات الأولى. وقد شجع بلاط شارلمان وخلفاؤه، ورعاة علمانيون وكنسيون آخرون، على نشر بعض النصوص (ماكيتريك ومارنبورن 1989: 99، 101 - 107، ساثرن 1953: 202). كانت المعرفة والاستمتاع بالثقافة الرومانية واليونانية القديمة ينتشران على نطاق واسع نسبيا، كما كان الأمر بالنسبة للثقافة الإيرانية في العالم الإسلامي. كان النقل يتم بمساعدة الحرفيين واليهود في «عالم المتعلمين السفلي». ومع حلول عام 1100 تقريبا كان يوجد في باريس «مجموعات متنوعة من الطلاب من جميع الأعمار والأوضاع الاجتماعية» (بولغار 1958: 180، 203). وخلال الصراع الفلسفي حول القربان المقدس، «حتى سواد الناس تحدثوا عنه فيما بينهم في الشوارع (ساثرن 1953: 208).

على الرغم من انهيار الإمبراطورية الرومانية والغزوات الهمجية (أو الهجرة الهائلة غير الشرعية) إلى الغرب، أو بالأحرى بسبب ذلك، ارتفعت ثقافة روما إلى مكانة عالية تقريبا، بوصفها وسيلة للوصول إلى عالم كان أفضل سابقا. لم يكن ناقلوها الرئيسون غرباء أو منشقين بل كهنة، القادة الأخلاقيين الوحيدين الباقين في النظام الجديد. لم تتوقف البابوية بشكل خاص عن نشر الخطابة والقانون الرومانيين. وبقيت روما، لكن آلهتها

(*) السَّلتية: منسوب إلى «السَّلتيين» أو إلى (لغة أهل إيرلندا وأسكتلندا وويلز وغيرها). [المترجم].

تغيرت فقط. وتبدلت قناتها من الفيلا إلى الدير، المؤسسة الأكثر شعبية بقليل. أحيت «عودة» الإمبراطورية الرومانية تحت حكم شارلمان (800)، ثم من جديد تحت حكم أسرة أوتو (962) آمال العودة إلى الأمجاد القديمة. وأصبحت روما وإمبراطوريتها نموذجا وأملا للقادة والناس في دول أوروبا الغربية النامية. ولم يكن الإسلام يعرف شيئا عن تراث روما في الأدب والفلسفة والأخلاق والقانون والسياسة.

إحياء الفلسفة في أوروبا القرن الثاني عشر

تطورت النظرية السياسية الغربية كما نعرفها نتيجة إحياء الاستقصاء الفلسفي في القرن الثاني عشر، وهذا نفسه يتطلب تفسيرا. إن انتقال أرسطو وتعليقاته الإسلامية عن طريق إسبانيا لا يوضح سبب تقديم هذه الأعمال آنذاك، بدلا من وقت أسبق أو تال، ولا سبب إحداثها مثل هذا التأثير في أوروبا وقتئذ حين لم تعد تؤخذ بجدية في العالم الإسلامي، ولا سبب عدم وجود تطور فلسفي جديد في العالم البيزنطي ثانية. قد يكمن جزء من الجواب في الحاجة لإيجاد حلول معقولة لمشاكل النظام الديني والسياسي الذي شكلته الحركة الغريغورية. كان المنطق والجدل يعدان وسيلتين لازمتين لاستقصاء القضايا الدينية الذي تثير القلوب والعقول وسلطات الكنيسة (بيرمان 1983: 158 - 159).

نظر الأوروبيون إلى الفلسفة على أنها تلبي الحاجة الدينية، باعتبارها الوسيلة الصحيحة لحل النزاعات والشكوك الدينية، وفي الحقيقة طريقة من أجل دعم، بدلا من تقويض، ما اعتبر عقيدة قويمة. وقد منحها هذا شرعية، واستلزم هذا كله موقفا متنورا ومغامرا إلى حد ما من جهة الأفراد المعنيين. وعند مواجهتها بمشكلة تفسير المعتقدات المسيحية الحدسية المضادة مثل الثالوث والتجسيد وتحول الخبز إلى جسد المسيح في القربان المقدس، تحول الناس إلى حقول معرفية جديدة للمنطق والجدل في البحث عن تفسير، جعلهم هذا يدققون ثانية، مثلا، في العلاقة بين المادة والحوادث. «إن المنطق وليس الذوق الأدبي هو الذي صاغ أقوى الروابط التي شدتنا إلى اليونان وروما»[10]. ربما لم يكن الإسلام بحاجة إلى فلسفة

مثل أوروبا لأن عقيدته أقل تعقيدا، وهذا لا يوضح، على أية حال، لماذا لم تطور بيزنطة، حيث لم يكن علم اللاهوت أقل تعقيدا، الاستقصاء الفلسفي. ربما كان الإحياء والتطور المستمران للعلم والفلسفة ممكنين في أوروبا وليس في الإسلام ممكنا أيضا لأن المسيحية تركت مجالا لتنظيم الشؤون الدنيوية حيث كان الدين يقدم توجيها أخلاقيا محددا أقل بكثير مما فعله في الإسلام، لكن هذا بطبيعة الحال كان يجب أن يؤثر في بيزنطة بالطريقة نفسها، لكنه لم يفعل ذلك فحسب.

وربما كانت الوسائل التي عولجت بها النزاعات الاجتماعية مهمة أيضا. ففي أوروبا، تضمنت الإجراءات القانونية المتبناة في هذه الآونة تقصي الحقائق ومعايير الدليل وشهادة شهود العيان واستخدام التشابهات بين الحالات المختلفة وتضمين الحالات الفردية تحت القوانين العامة (بيرمان 1983: 147، 152 – 153، 157 – 158). واستعملت هذه الطرائق بدلا من المحاكمة بالتعذيب (براون 1975). وبكلمة أخرى، كانت طريقة حل النزاعات نفسها تتحول إلى شكل تجريبي وجدلي. كان المبدأ القانوني في وجوب سماع كل طرف ومقارنة حقوقه، قد عكس، أو انعكس في الطريقة الجدلية للفلسفة المدرسية. ووضع نظام المحلفين تقصي الحقائق والبحث عن الحقيقة في دائرة الاهتمام العام. وبما أن تسوية النقاشات أمر أساسي بالنسبة لحياة الناس، فربما تكون هذه الطرق قد أثرت في وجهات نظر الناس عموما.

كان ثمة اهتمام متجدد بتماسك قانون الكنيسة وترشيده. كان أحد أول الاستعمالات العملية للمنطق والجدل هو التوفيق بين المراجع المتناقضة في العلوم الدينية والقانون الكنسي (بيرمان 1983: 142 – 143). وكانت مجموعة غراتيان الموضوعية للقانون الكنسي تدين بالكثير لمعالجة بطرس أبيلارد للمشاكل الدينية في كتابه «نعم ولا» (Sic et Non). ويشير أولمان إلى «السرعة التي أصبح بها النشاط المتعلق بالقانون الكنسي أهم نشاط وحد في آن واحد العلم الصرف والتطبيقي، اجتاح جميع المراكز التعليمية الموجودة» (1955: 373). وفي العالم الإسلامي، على العكس، رأى الفقهاء القانونيون التقليديون الفلسفة مصدر منافسة وتهديد.

دفعت أوروبا إلى جدل مستمر بسبب التعارض داخلها بين مجموعتين مزدوجتين من الثقافات القديمة: الإسرائيلية المعدلة بالمسيحية، والرومانية التي تلت اليونانية (ولكن التي سبقتها في أوروبا). وأدى هذا إلى حوار دائم في الثقافة الأوروبية.

ومع ذلك فقد بدأ آنذاك اضطهاد الزنادقة على نحو جدي. ومع احتشاد الرجال من أجل الحملة الصليبية الأولى، حدث اندلاع مفاجئ من الهجمات على اليهود وأملاكهم بدرجة لم تكن معروفة سابقا. في هذه الفترة أصبح الاضطهاد الديني ذا طابع مؤسساتي في أوروبا، ولم يكن هناك تسامح مع الهرطقة بين المسيحيين، وجرت معاملة اليهود على أنهم دخلاء، بينما في العالم الإسلامي كان اليهود والمسيحيون والشيعة والصوفيون غير التقليديين يلقون تسامحا إلى درجة كبيرة. ومع ذلك فإن هذا «التشكيل للمجتمع المضطهد» (مور 1987) تزامن مع انتشار النشاط الثقافي والاستقصاء الفلسفي، وتوسع في التعليم العالي الذي كان يدعو الطلاب للمشاركة في الفكر النقدي. وبكلمة أخرى، لم ينظر إلى المعارضة الفلسفية بوصفها مشكلة شريطة التزام المرء بصيغ المذاهب الكنسية وقبول تصريحات سلطات الكنيسة. وفي العالم الإسلامي، على العكس، كما رأينا، كانت الفلسفة موضع شك، ومهمشة، ومن الصعب معرفة كيفية توضيح مثل هذه المجموعة من المغامرة الفكرية وقمع المعتقدات الأجنبية والاعتداء على الدخلاء، كان كل ما هو مشترك فيما بينها هو الثقة بالنفس.

لم يكن هذا إلى حد كبير «عصر الإيمان» بقدر ما كان عصرا دمج فيه كبار المفكرين الإيمان بالاستقصاء، واثقين من أن بنود الإيمان يمكن إثبات أنها حقيقية. تضمنت الحركة الفلسفية رجالا من قلب المؤسسة الدينية، وقد أضفى أنسيلم، وهو رئيس دير غريغوري الولاء وفيما بعد رئيس أساقفة كانتربري، الطابع الثوري على العلاقة بين الإيمان والعقل، وبين المعرفة الدينية والعلمانية، بإعلانه أن الإيمان يسعى وراء الفهم (Fides quaerens intellectum)، وهو تمهيد ضروري له («أنا أؤمن كي أستطيع الفهم: credo ut intelligam»). تطور هذا المنهج أيضا بوساطة توما الأكويني. وقد حاول أنسيلم أن يظهر (كما عبر بيرمان عن ذلك) «بالعقل وحده ما اكتشف بالإيمان

من خلال الوحي الإلهي» (بيرمان 1983: 175، مارنبورن 1998: 122 – 123). حتى إنه حاول أن يقدم تفسيرا عقلانيا لِتَجَسُّد المسيح عليه السلام، كان هذا، في الوقت نفسه عندما راح زعيم فكري في العالم الإسلامي مثل الغزالي يهاجم مزاعم الفلسفة ويؤكد نقائص العقل في البحث عن الله. من ناحية أخرى، كانت غالبية زعماء حركات الهرطقة الأوروبية وأتباعهم بائسين وجهلة.

إذن، في أوروبا، وفي تناقض تام مع العالم الإسلامي، كان المنطق والفلسفة تحت سيطرة مدافعين تقليديين بنزاهة عن الدين باعتباره الطريقة الصحيحة لاكتساب الحقيقة الدينية ونقلها. وكان هناك انسجام وألفة بين القادة الفكريين والرسميين، ورأى كل منهم أن تطبيق المنطق والفلسفة على العلوم الدينية والقانون الكنسي فرصة أكثر منه تهديدا.

اتخذ تعليم المنطق والفلسفة ودراستهما طابعا مؤسساتيا في الجامعات الأوروبية، وبخاصة باريس، التي قدمت الكوادر للكنيسة والدولة معا، لكن منهجا مستقصيا من شأنه التعمق في المجتمع. وقد انتشرت أفكار جديدة بين السكان على نحو واسع، كما لم يحدث في الإسلام، وكانت الفلسفة شيئا أشبه بحركة جماهيرية (ساثرن 1953: 266). كان «القلق الفكري عاملا جديدا في الحياة العامة لأوروبا الغربية» (المرجع السابق 203). و«للمرة الأولى منذ انهيار روما أصبحت العلاقات الجنسية موضع اهتمام وكان الرجال المثقفون مستعدين لمناقشتها بإسهاب» (بولغار 1958: 186). وأظهرت القصائد الغنائية «للعلماء الجوالين» انفتاحا في القلب. وحدثت «ولادة الوعي الذاتي من خلال الحب» (موريس 1972: 118، واديل 1934). ولم يكن المسلمون، في المقابل، يعرفون أي شعر يوناني أو لاتيني[11]، مع أنهم أنتجوا الكثير من شعرهم الخاص.

وهذا لَمْ يَكُنْ مُجَرَّدَّ إحياء للفلسفة اليونانية، ففي النصف الأول من القرن الثاني عشر صاغ أبيلارد وآخرون «وعالجوا مسائل فلسفية أصيلة تجعل نموذج الاستيعاب غير ملائم (مارنبورن تحرير 1998: 176، 180). ومنذ البداية تقريبا، كان العلماء المدرسيون يطرحون أسئلة جديدة، أدى هذا أخيرا إلى ما يمكن تسميته بالثورة الأوروبية الأولى في الفلسفة، التي بدأها وليم أوف أوكهام (مارنبورن تحرير 1998: 329 – 367).

كانت فكرة أبيلارد أنه «عن طريق الشك نتجه إلى الأسئلة، وبالاستقصاء نصل إلى الحقيقة» (غيمبل 1976: 173) مغامرة جديدة في الفكر الديني. وفي الإسلام كان الشك مرفوضا بِوَصْفِهِ كفرا (ف. روزنثال 1970: 300 - 308). وكان الفلاسفة المدرسيون، على الأقل حتى أوكهام، واثقين من أن مشاكلهم الثقافية، بصعوبتها التي كانت عليها، يمكن حلها فعلا بالتطبيق الصحيح للمنطق والجدل. انطلقت الثقة بالنفس ذاتها من اعتقاد الغريغوريين بتفوق وضعهم في العلوم الدينية والقانون الكنسي. والطريقة التي كان فيها «أبيلارد ومؤيدوه... مهيئين عاطفيا كي يحذوا حذو العالم القديم من دون تحفظات جدية» (بولغار 1958: 160) بدت قريبة من الرغبة في متابعة النتائج العملية «للحقيقة»، مهما كلف الأمر، والتي أعلنها غريغوري السابع.

من الواجب رؤية هذا التزايد المفاجئ للنشاط الفكري على ضوء التغييرات الاقتصادية التي كانت أوروبا تمر به (لاحقا، الفصل السابع). وفي تطويرها للثقافة السياسية حول المسؤولية والمشاركة، تظهر أوروبا القرن الثاني عشر تشابها مع اليونان في القرنين السادس والخامس قبل الميلاد. لا يمكن تفسير لحظات الإبداع السياسي هذه بالعوامل البيئية أو الاقتصادية وحدها[12]، لكن أوروبا كانت تشبه اليونان في تنوعها الجغرافي والسياسي. كان حجم المشاركة السياسية أكبر في البلدات ذاتية الحكم والمدن والنقابات والأديرة وفروع الكاتدرائية المحلية، وفي الجامعات نفسها. وكان تركيب هذه الهيئات، حتى التي لم تكن مستقلة ذاتيا بشكل كامل، يعني أن عددا متزايدا من الناس، بما في ذلك النخبة الفكرية، عليه اتخاذ القرارات بنفسه حول الأمور العامة ذات الأهمية الرئيسة في حياته الخاصة. لذلك، في كل من أوروبا واليونان، كانت درجة من الإدارة السياسية الذاتية تترافق مع الإبداع الفكري - وهما نشاطان يتضمن كلاهما مخاطرة محسوبة، كما أن موقعهما المهيمن في العالم منح الناس الثقة بالنفس، بالإضافة إلى المصادر المادية للإبداع الفكري. ويبدو أن هذا بشكل عام هو حال الثقافات التي تأخذ مركز الصدارة في الفلسفة والعلم، كما هي أوروبا وأمريكا الحديثتان اليوم.

وقد أثبتت الولادة الجديدة للاستقصاء الفلسفي في أوروبا القرن الثاني عشر أنها بداية مشروع فكري مستمر لا يزال لدينا. وكان لكل جيل من المفكرين رد فعل تجاه ما فكر فيه جيل سابق. هذا الجيشان الفلسفي المستمر كان أصل النظرية السياسية: ولنفكر مليا في لوك وهيوم وكانط. وبالنسبة إلى هذا لَمْ يَكُنْ ثَمَةَ ما يُشْبِهُه في الإسلام، وهذا ما منحنا الفكر السياسي الحديث.

كان فهم روما واليونان، والحماس الذي أوقده الأدب اليوناني واللاتيني، بدعواتهما للمخاطرة والمغامرة في القلب والعقل، قد انتشر في جميع أرجاء المجتمع عن طريق مدارس للشباب الطموحين. زاد تأكيد حركة الإصلاح على تعلم الكثيرين، من الاهتمام بالتعليم الكلاسيكي لدى سكان المدن والحرفيين. وقد أُشْعِلَتْ من جديد شمعة النهضة التقدمية هذه في الأزمنة الحديثة على يد، مثلا، روسو وغوته والحركة الرومانتيكية وصولا إلى نيتشه. وكانت الجمهورية الرومانية نموذجا بالنسبة إلى روسو والولايات المتحدة والثورة الفرنسية، وكذلك كانت الديمقراطية الأثينية بالنسبة إلى ماركس وميل، إلا أن اليونانية واللاتينية لم تعودا مفهومتين في يومنا هذا.



7

التغييرات في الدين والسياسة

«إن التاريخ الإسلامي يبدأ بالظهور مثل التاريخ الأوروبي لكن بشكل معكوس»

المؤلف

الثورة الأوروبية الأولى

بدأ الفكر السياسي في أوروبا وبيزنطة والإسلام يتباعد أكثر بكثير على نحو ملحوظ منذ أواخر القرن الحادي عشر. حصل ذلك حين ميزت أوروبا نفسها عن كل من ماضيها والثقافات الأخرى. وبقدر ما تعلق الأمر بالفكر السياسي، يبدو أن السبب الرئيس كان الحركة الغريغورية من أجل إصلاح الكنيسة (الخلاف على تقليد المنصب، الثورة الغريغورية، مور 2000). كان هدف المصلحين الرئيس (كما عبروا عنه) هو تحرير رجال الدين من سيطرة الحكام العلمانيين. وكان قائدهم هو هيلدبراند، الراهب الألماني الذي أصبح البابا غريغوري السابع (حكم خلال العامين 1055 - 1073). كان ثوريا أوروبيا

نموذجيا، مقتنعا بأنه على صواب، ذا شـخصية صارمة، يدفع الأفكار إلى «نتائجها المنطقية»[1]. وقد دعا إلى دعم المؤمنين بشـكل عام ضد الملوك والنبلاء. وكان يسـتخدم الإقناع، ولكن، إذا أخفق هذا، يستخدم الجيوش المفوضة بذلك «اكتسبت سياسة هداية العالم إلى الدين بشكل نهائي اليد العليا فوق سياسة الابتعاد عنه»[2].

في خمسـينيات القرن الحادي عشر سيطر المصلحون على البابوية. تابع البابا، العامل مع المجمع الكنسي الروماني، بإعلان أن البابا وجميع الأساقفة الآخرين يجب منذ الآن فصاعـدا انتخابهم بحرية، وأن الحكام العلمانيين - بالنسـبة إلى البابا، الإمبراطور الألماني - يجب ألا يكون لهم رأي في تعيينهم (تيلينباخ 1993: 176 - 177، BT 31). فقد كانت هذه ثورة من القمة.

لكـن أبعد من هـذا، كان غريغوري ومؤيدوه يهدفـون إلى إصلاح كل من الكنيسـة والمجتمع المسيحي بشـكل عام (الأمر نفسه تقريبا بالنسبة إليهم). كان لديهم برنامج شـامل للتغيير الدسـتوري. وقد تصرفوا - هم وهيلدبراند بشـكل خاص - وفقا لاقتناع بأن الله منح سيادة غير منفصلة (اكتمال السـلطة: plenitudo potestatis) إلى الكنيسة الرومانية. وكانت هذه الكنيسة قد تأسست «بواسطة الله وحده» عبر القديس بطرس، الذي نقل إليه المسيح سلطته (القرار 202). كانت لدى بطرس والباباوات الذين خلفوه سلطة تمييز الشر من الخير، وإعلان إدانة الناس أو خلاصهم وفقا لذلـك. كانت روما هي محكمة الاسـتئناف العليا للكنيسـة، وكان بإمكان البابا أن يشـرع قوانـين جديدة ويدير جميع أصحاب المناصب الكنسـية الآخرين (القرار 202-203، 207). كان غريغوري يرى أن من يلي بطرس في منصبه يحصل آليا على اسـتحقاقات بطـرس الروحية، وأن القديس بطرس كان يتحـدث ويتصرف من خلاله بصفته البابا. وكان الولاء لروما مسألة إخلاص شخصي للبابا.

أكد المصلحون سيادة الكنيسـة (وكذلك البابوية) على الحكام العلمانيين اسـتنادا إلى أن البابا مثلما كان مسـؤولا عن المصلحة الروحية لأي ملك كان كذلك بالنسـبة إلى الآخرين. وبما أن رجال الدين امتلكوا سـلطة من المسيح عليه السـلام للحكم فـي الأمور الروحية، فقـد كان منطقيا فقط أن عليهم

امتلاك سلطة أيضا للحكم في الأمور العلمانية: «إذا كان منصب بطرس المبارك يعفو ويحكم في الأمور السماوية والروحية، فإلى أي مدى أكبر في الأمور الدنيوية والعلمانية؟» [3] اعتقد غريغوري أن مهمته هي تحقيق العدالة والسلام، والدفاع «عن حقوق الجميع» (القرار 230، 257). كان الملوك ملزمين بتأييد القانون الكنسي وتطبيقه. ويمكن للبابا أن يحرم كنسيا أي ملك أخفق في القيام بذلك أو كان من نواح أخرى مقصرا في الأمور الأخلاقية. مثل هذا الملك لا يعود ملائما لحكم شعبه، وكان في إمكان البابا تحرير رعاياه من قسم ولائهم (القرار 208)، وبكلمة أخرى، كان في إمكانه أن يشرع التمرد. وكان في إمكانه عزل الحكام إذا كانوا أشرارا أو عديمي الفائدة في أداء عملهم (القرار 554، تيلينباخ 1993: 218، 237). «إذا كنتم (أساقفة المجمع الكنسي الروماني) تستطيعون الحل والربط في السماء، فبإمكانكم أن تحرموا أو تمنحوا أي شخص، وفقا لاستحقاقاته، الإمبراطوريات والممالك والإمارات والدوقيات... وجميع الممتلكات الإنسانية» (المجمع الكنسي الروماني، 7 مارس 1080: القرار 487). كان هذا بالضبط ما حاول غريغوري أن يفعله في حالة هنري الرابع، الإمبراطور الألماني - الروماني. كانت سلطة روما قد عادت ثانية: «لقد أصبح المسيح إمبراطور الذين كان أغسطس إمبراطورا عليهم... إن سلطة الأسقف الروماني تمتد إلى دول أكثر من سلطة الأباطرة» (رسالة إلى ملك الدنمارك: القرار 237).

كانت القضية العاجلة هي محاولة غريغوري سحب تعيين الأساقفة من الإمبراطور. وانتهى هذا بتسوية بينهما. حاز الإصلاحيون نجاحا أكبر في توسيع السيادة البابوية على رجال الدين. لكن المطالبة بالسلطة الكهنوتية والبابوية على الحكام قوبلت بالمعارضة الفورية والمستمرة. ولم تكن مقبولة مطلقا إلا من محامي القوانين الكنسية والكهنة (وليس هؤلاء كلهم). ولم تنجح البابوية الإصلاحية في فرض رأيها بشأن العلاقة بين السلطة الدينية والسياسية. كما كان ميزان القوى بين البابا بالإضافة إلى رجال الدين وبين الحكام العلمانيين تقرره الظروف في المناطق المختلفة. ولكن على المدى الأطول، كان في إمكان أغلب الملوك والدول العلمانية إعادة تأكيد سلطتهم بالانتقام.

هذه الثورة الأوروبية، سواء بسبب ما كانت حوله أو بسبب الطريقة التي أديرت بها، حفزت وعي الناس حول قضايا المبادئ الأخلاقية العامة والعدالة الدستورية بطريقة حاسمة بالنسبة إلى فهم التباعد بين أوروبا والعالمين الإسلامي والبيزنطي. لم يكن تأثيرها بالتأكيد محصورا على الكهنة وأفراد النخبة، كانت أيضا في بعض الأماكن حركة جماهيرية [4]. كانت هذه حربا دعائية مع توزيع غير مسبوق للكتيبات السياسية. وكانت هناك محاولة متعمدة لتعبئة رجال الدين والجماعات المدنية. وكان غريغوري يزور بانتظام «رجال الدين والناس»، وقد استهوى «جميع المحبين الحقيقيين للدين المسيحي وكرامة بطرس المبارك» وليس مجرد الأساقفة فقط (القرار 289). وقد دافع عن المقاطعة والثوران والتدمير. أدى النزاع إلى «اتساع الوعي... بين الطبقة الصامتة حتى الآن لجمهور الكادحين، «المحرومين من الامتيازات» (ليسر 1994: 15؛ 1982: 155).

كان المثل الغريغوري الأعلى للسيادة البابوية القضائية والتشريعية والتنفيذية هو نموذج الدولة الغربية الحديثة (بيرمان 1983: 25، 113، 275). وقد أشار بودان نفسه، وهو أول منظر للدولة الحديثة ذات السيادة، إلى البابا إينوسنت الرابع (1200 تقريبا - 1254م) أنه «أفضل من فهم معنى السلطة المطلقة» (بلاك 1970: 84). «لقد ابتكر هؤلاء المفكرون الدينيون عالم الحوار في الدولة الحديثة» [5]. والنموذج البابوي «ساعد على تحويل زعماء العشائر وكبار الإقطاعيين إلى حكام عظماء» (بيرمان 1983: 535). وقدم حافزا قويا إلى الرغبة في «تعريف عمل الحكومة بأنه نشاط متميز، منفصل عن شخص الملك» (المرجع السابق 445). وقد انتقلت الحكومة من أقطاب الإقطاعية إلى الموظفين الحكوميين المحترفين، الذين هم غالبا رجال دين من أصل متواضع. وكان اقتراح انتخاب الأساقفة بواسطة كهنتهم، وبعد ذلك فقط يحتفل بتعيينهم إقطاعيين أتباعا بواسطة الملك، قد دمر العلاقة الإقطاعية، بينما استثنى منع الزواج والمعاشرة غير الشرعية من قبل الكهنة وسيلة واحدة على الأقل يمكن بواسطتها توريث الثروة. وكان التأثير الفوري على تشكيل الدولة واضحا في كل من الدول النورماندية في صقلية وإنجلترا - وقد اتفق أنهما كلتيهما متحالفتان مع

غريغوري - وفي دول المدن الإيطالية. أثر هذا كله في التطور المستقبلي للثقافة السياسية في أوروبا. وانطلقت أوروبا والغرب على الطريق الذي اتبعاه نحو القرن العشرين.

كانت آراء غريغوري حول السياسة نقدا حاسما، استند إلى سمات العقيدة المسيحية، واستهدف «حكام هذا العالم وأمراءه» الذين، كما قال، يسعون وراء أهداف أنانية ويمارسون الظلم ويطبقون السلطة بشكل استبدادي ويجمعون الثروة المفرطة «بأبهة متكبرة وترف مبالغ فيه» (القرار 64 - 65). وهاجم الحكام الدينيين في الإمبراطورية الألمانية بهذه التعبيرات. وباستخدام أفكار أوغسطين السياسية، أطلق غريغوري تشريعا تاريخيا للحكم الملكي المقدس. «يعرف الجميع أن الملوك والقادة بدأوا بين الذين، مع جهلهم بالله، ومن خلال التكبر والسرقة والخيانة والقتل، بدافع من الشيطان... قرروا السيطرة على الآخرين المساوين لهم فعلا: إن المسيحيين الأخيار هم الملوك الحقيقيون الوحيدون، والأمراء الأشرار ينتمون إلى «جماعة الشيطان، وقوتهم تدفعهم إلى اللعنة الأبدية «مع أمير الظلام، الملك على جميع أبناء التكبر» (القرار 552، 557). لذلك لا يوجد شيء مقدس حول الملكية الدنيوية. كانت هذه بداية علمنة السلطة السياسية، وجزءا من «فصل مجالي المقدس والدنيوي» (براون 1982: 305). وضع غريغوري الحكومة العلمانية على مستوى أدنى في ترتيب الأمور. هذا التحرك، من أعلى سلطة دينية في الغرب، لتخفيض مرتبة الحكم الملكي أوجد تصدعات أمكن أن تظهر من خلالها قيود على السلطة الملكية وحق المقاومة وعزل الملوك.

لم تكن هذه المشاعر، بأي شكل في ذاتها، على خلاف مع الآراء المعتنقة في العالم الإسلامي. ولكن لم يكن ثمة نظير لها في بيزنطة. رددت لهجة غريغوري في احتقار السلطة العلمانية صدى الازدراء الحنبلي والشيعي لشاغلي منصب الخلافة. ولكن على خلاف الشيعة والحنابلة، كان البرنامج البابوي يهدف إلى التغيير الدستوري في ذلك المكان والزمان. وقد ناقش المصلحون البابويون أن المبدأ الانتخابي يجب تطبيقه على الملوك بالإضافة إلى رجال الدين. وكان آبو، وهو رئيس دير فلوري ومحام للقانون الكنسي

(945 تقريبا - 1004م)، قد حدد ثلاثة أنواع من «الانتخابات العامة»: انتخاب ملك أو إمبراطور «باتفاق المملكة كلها»، وانتخاب أسقف «بإجماع أصوات المواطنين ورجال الدين»، وانتخاب رئيس دير (كارليل 1962: 3. 149). أراد غريغوري السابع وضع مثل هذه المبادئ موضع التطبيق: «يجب عدم تركهم يضعون ابنهم مسؤولا عن الرعية التي أراق المسيح دمه من أجلها، إذا أمكنهم إيجاد شخص ما أفضل أو مفيدا أكثر منه» (القرار 561 - 562).

أراد غريغوري رؤية الحكومة العلمانية وقد جرى إصلاحها أيضا. وأصر على أن تنجز مهامها. وهذه واضحة وضوحا كافيا. إن الملوك والأباطرة «مدعوون» من الكنيسة، بمحض إرادتها الحرة، «ليس من أجل مجد عابر ولكن من أجل خلاص الكثيرين». إن المعايير الأخلاقية تنطبق على السلوك الملكي: تعرض ملك فرنسا للنقد بسبب فرض ضرائب اعتباطية على التجار الإيطاليين (القرار 130 - 131). والملكية هي منصب مثل أي منصب آخر، ويعتمد إشغالها على الأداء المقنع [6]. مالت الحركة الغريغورية إلى تحسين فكرة الحكومة باعتبارها دائرة عامة منفصلة عن شخص الحاكم (انظر سابقا، الفصل الثاني). على أي حال، لم يكن ثمة اقتراح بأن الحكم الملكي يجب إحلال حكومة برلمانية أو جمهورية محله. وفي ذلك المجال ظل غريغوري ضمن تقليد التوحيد الأخلاقي: إذا كان الحاكم سيئا، استبدل به شخصا أفضل أخلاقيا.

أكدت الحركة الغريغورية، بطبيعة الحال، الفارق بين السلطة العلمانية والكنسية. لأن السلطات الكنسية، وهي وحدها، تأسست بواسطة المسيح عليه السلام نفسه. وكان يمكن في الحقيقة الاعتراف بأن السلطة العلمانية أتت أيضا من الله باعتبارها جزءا من النظام الطبيعي، ولكن على الرغم من ذلك، مثل بقية العالم المخلوق، كانت خاضعة للتدبير الجديد والسامي للمسيح عليه السلام. وبالنسبة إلى الغريغوريين، كان هذا يعني أنها في التحليل الأخير خاضعة للتوجيه والتقويم من رجال الدين.

كانت هذه الهجمات على الحكم الملكي المقدس عكس النموذج اليوسوبي المهيمن حتى الآن. وكانت تذكر بشيء من الأيديولوجيات الإسرائيلية - وحتى الأثينية، بشكل ضمني. كان هذا شيء ما فصل الغرب عن الشرق البيزنطي، وربما عن بقية العالم، منذ ذلك الوقت.

لم تكن لهــذه الهجمات على مقام الملكية والدولة العلمانية نفســها، باستثناء بعض الحالات، النتائج المأمولة في تمكين الكنيسة من السيطرة على الدولة. كان الشــعور الشــعبي والمــزاج الفكري الســائد وترتيبات الســلطة والتجربة اليومية تدل على عكس ذلــك. ولكن كانت لها نتيجة غير متعمــدة: جعلت الناس يبحثون في مكان آخر عن شــرعية الدولة. وقــد أثارت رد فعل أوحى بنظريات جديــدة وأكثر علمانية حول الدولة. وفي التدبير المسيحي، كما كان مفهوما في ذلك الوقت، كان الاحتكام إلى الأصل القدسي للملكية والسلطة السياسية يمكن أن يفوز بسهولة فائقة عن طريق نظرية حول حكم رجال الدين مثل البابوية: لقد خول الله فعلا الســلطة البشرية، لكن السلطة البشــرية التي خولها كانت أولا وقبل كل شيء هي البابوية والنظام الكهنوتي، والتي كانت السلطة الملكية، حتى إذا خولها الله أيضا، تابعة لهما.

لذلــك كان مؤيدو الســلطة الملكيــة والحكم الذاتي للدولــة العلمانية مجبرين علــى البحث في مكان آخر. كانت الــدول، كما نوقش بعد ذلك، تستند إلى الاحتياجات الإنسانية الممكن تمييزها، ورغبة البشر في العيش معــا، والحاجة إلى الســلام والنظــام، وهكذا. ومنذ ذلــك الوقت، ولهذه الأسباب، اختلف الفكر السياسي في الغرب بحدة أكثر مع ما لدى العالمين الإسلامي والبيزنطي. وابتعدت مساراته التالية بهذه أكثر فأكثر.

جمهوريات المدينة

تزامنت هذه الحركة الثورية مع نمو الاقتصاد الأوروبي [7]، الذي كان يولد تجمعــات مدينية حيويــة. وكان العديد من هذه يكتســب حكما ذاتيا داخليا، وبعضها، وبخاصة في شمال إيطاليا ومنطقة الرين والأراضي المنخفضة، كان يتطــور إلى دول المدن ذاتية الحكم. كانت الأقــوى تلك المدن التي جنت المال بالتجــارة البعيدة (مثل البندقية وكولونيا ولوبيك وفلورنســا) أو مراكز تجارة القمــاش الصوفي (لييج وبروج). اكتســبت مئات البلدات الأخرى متوســطة الحجم حكما ذاتيا جزئيا. وكان شــعار «حرية الكنيســة» والمطالبة، المفترض استنادها إلى القانون القدســي، بانتخابات حرة لهما صدى خاص في المدن

المتطلعة إلى حكومة ذاتية، وفي الوقت ذاته تحرير نفسها من السيطرة الإقطاعية، وفي بعض الحالات من الأساقفة الأرستقراطيين أنفسهم الذين ناقش الغريغوريون شرعيتهم على أساس القانون الديني. إن حرية الكنيسة والحرية العامة «كانتا جزأين من حركة تقرير المصير المشترك نفسها» (بلاك 2002: 63). وقال غريغوري نفسه: إن تعيين أسقف بيزا استند إلى «موافقة الأسقف الروماني والانتخاب بواسطة شعب بيزا» (القرار 414). شجعت مثل المصلحين الدينيين العليا شرعية الحكم المشترك بشكل عام، في البلدات والجماعيات وكذلك في فروع الكاتدرائية المحلية والأديرة. وفي الحقيقة، أدى الدين دورا بارزا في الأيديولوجية المدنية. وكتب عدة رهبان لدعم الاستقلال المدني والحكم الجمهوري. وقد استفاد تطور الحكم المدني والجمهوري من التوضيح البابوي للسلطة العلمانية.

ارتبطت التنمية الاقتصادية نفسها بالرغبة في تجربة طرق جديدة. تضمن التغيير التكنولوجي «طبقة واسعة من العمال الفنيين غير البارعين، وأحيانا بالاشتراك مع فلاسفة طبيعيين محبين للاطلاع» (إ. جونز 1981: 65). تزامن هذا مع سمات من العقلية الغريغورية. وقد دافع غريغوري عن نفسه بالقول إنه تصرف «كما يتطلب العقل والعرف» (القرار 230). لكن، بقدر ما كان يتطلب تركيب الكنيسة نفسه، فقد وضع العقلانية فوق التقاليد: «لم يقل الرب: «أنا تقليد (consuetudo)»، بل «حقيقة» (في تيلينباخ 1940: 164).

كان للثورة الأوروبية الأولى تطابقات مع الإسلام، لكنها على الفور ميزت أوروبا الغربية عن المجال البيزنطي بحدة أكبر من قبل. وكان التأكيد المملوء ثقة بالنفس للقيادة البابوية قد ساعد العالم المسيحي الغربي في تعريف نفسه بوعي ذاتي أكثر مقابل المجتمعات الأخرى، باعتباره يتألف من مجتمعات (أو جمهورية) مسيحية تستند إلى العقيدة الكاثوليكية تحت سلطة الأسقفية الرومانية. واستندت الحركة الغريغورية إلى الاقتناع بأنهم على صواب.

ويشير إلى هذا الحرمان الكنسي الذي أصدره البابا على بطريرك القسطنطينية العام 1054م بسبب مسألة طقسية دينية طفيفة. كان هذا، كما تبين، الانشقاق الديني النهائي بين الكنيستين الغربية والشرقية. وقد

عزز اقتحام الأتراك السلاجقة (1071م) للعمق البيزنطي في الأناضول الشعور بأن العدو على الأبواب (بدا الأمر بالتأكيد على ذلك الشكل بالنسبة إلى غريغوري)، وأدى مباشرة إلى التأكيد العنيف على الهوية والآخر اللذين رافقا الحملة الصليبية الأولى (1095م). إن الترابط الداخلي يتقوى بواسطة (يقول البعض إنه يعتمد على) إحساس متصاعد بالآخر.

التوحيد السني

لم يكن ثمة تغيير مهم في الأيديولوجية الدينية - السياسية في العالم البيزنطي. وكان للثورة البابوية، كما رأينا، تأثير تعميق الخلافات في الفكر والثقافة السياسيين بين المسيحية الشرقية والغربية.

ولكن في العالم الإسلامي خلال القرن الحادي عشر، كانت العلاقة بين السلطة الدينية والسياسية يعاد تقويمها أيضا، وإلى حد ما يعاد تعريفها. وعكست جهود إعادة السلطة السياسية للخلافة السنية بشكل ما حركة الإصلاح البابوية. رأت الخلافة العباسية نفسها، مثل البابوية، محاصرة، ومحاطة بالأعداء. كما حكمت سلالة شيعية في قلب المنطقة الإسلامية. ووجد الخليفة القادر (حكم بين العامين 991 و1031م) والقائم (حكم بين العامين 1031 و1075م) في التقدم باتجاه الغرب للقبائل السنية التركية تحت القيادة السلجوقية فرصة لإعادة الخلافة إلى موقعها الصحيح، إلى حد ما مثلما اعتمدت البابوية على النورمانديين في جنوبي إيطاليا. وفي بغداد نفسها كان يوجد بعض الاضطراب الشعبي، وتعبيرات عن دعم الإحياء الديني التقليدي، بشكل ربما غير مختلف عن الحركات ضد الأساقفة الأرستقراطيين في المدن الإيطالية.

على أي حال، كان الدافع الفكري لهذا كله مختلفا تماما عن دافع الإصلاح البابوي. وقد شجع الخليفة الحرفية النصية للمدرستين الأشعرية والحنبلية، وهاجم المعتزلة شبه العقلانيين (المقدسي 1963، بلاك 2001: 82-85). كان برنامج إعادة الخلافة إلى موقعها الأصلي المعروف في السيادة السياسية، كما رأينا، قد وضع مخططه الفقيه الماوردي، الذي كتب بين العامين 1045 - 1058م، في زمن سيطرة

السلاجقة على العراق تماما (سابقا، الفصل الأول). كان لبرنامجه بعض السمات المشتركة مع برنامج الإصلاح البابوي. فقد أراد الماوردي إعادة تأسيس الخلافة لتصبح الإدارة العامة للأمة الإسلامية، ونقطة ارتكاز نظام المجتمع السياسي، وكذلك الديني. إن الله «أوكل أمر الحكومة (السياسة) إلى [الخليفة]، بحيث تتقدم إدارة الشؤون [على أساس] الدين القويم» (في لامتون 1981 : 85). وفي النهاية على السلطة الشرعية كلها أن تستمد من الخليفة. ومهما تكن الوسيلة التي وصل فيها السلاطين والأمراء إلى السلطة، فإن سلطتهم في تعيين القضاة الدينيين وفرض الضرائب أتت عبر تفويض واضح أو ضمني من الخليفة. لم تكن هذه الأفكار جديدة في العالم الإسلامي، بل كانت أشبه بعملية إحياء للنظام الديني - السياسي الأصلي.

على مستوى عملي أكثر، يبدو أن تسوية جديدة بين المجالين الديني والسياسي وسلطتيهما - العلماء والسلطان - تم تحقيقها، حوالي نهاية القرن الحادي عشر، إلى حد كبير نتيجة سياسة الوزير السلجوقي، نظام الملك. وقد عرض رؤيته في عمل مؤثر يدعى «سياسة الملوك»[8]، (كتب بالفارسية قبل اغتياله مباشرة على يد جماعة منشقة إسماعيلية شيعية في أكتوبر من العام 1092م). ورأى أن العلاقة بين السلطان والعلماء تبادلية، وفق الأقوال المأثورة القديمة، «الدين والحكومة توأمان» (سابقا، الفصل الأول). تدعم هيئتا السلطة كل منهما الأخرى، وتتداخل أدوارهما (القواعد، الفصل الأول). وفي زمن تأسيس الجامعات الأوروبية الأولى، بدأ الوزير نظام [الملك] برنامجا طموحا لتمويل المدارس في جميع المدن الرئيسة. وفي المدرسة النظامية ببغداد، كانت مذاهب الحقوق السنية الأربعة كلها ممثلة. وقد اقترح أيضا التسامح مع الشيعة الاثني عشرية.

بينما يمكن للمرء أن يلاحظ بعض التشابهات بين مادة المطالب التي صدرت لمصلحة الخلافة والبابوية على التوالي، فإن هذه المطالب فهِمت بشكل مختلف. ويبدو أن الماوردي، وأكثر الفقهاء الذين تلوه، كانوا مهتمين بالمحافظة على المظاهر، وبذلك يمكن للناس أن يطمئنوا إلى أن ممارساتهم الدينية صحيحة. ولم يكن هؤلاء ثوريين بالتأكيد. وكان

غريغوري، فــي المقابل، مصمما على جعل الواقع السياســـي يتطابق مع مثاليتــه. وقد أخفق في تحقيق هذا، وحدثت فجوة بين النظرية البابوية والحقيقة السياسية.

بينما كانت المطالب الشــاملة للخلافة الإســلامية، كما رأينا، راسخة في الإســلام الباكر، كانت المطالب البابوية أقل سهولة في تبريرها. وكان من الأســهل إلى حد ما لمؤيدي سلطة الدولة العلمانية الغربيين أن يتحدوا البابوية على الأسس الدينية والنصية المقدسة نفسها التي اختارت البابوية التنافس عليهــا. وقد فعلوا هذا، في النهاية، بنجــاح. كانت هذه الخطوة أصعب بكثير بالنسبة إلى المسلمين.

كمــا رأينا، تطور بعض الفصل بين الدين والسياســة عمليا في العالم الإســلامي. وقد جرى تلخيص العلاقة الناتجة بين الســلطة السياســية والدينيــة على أنهــا «تفاعل بــين القوة المجــردة، ورأس المــال الرمزي، والطقس السياســي، والشرعية، والســلطة الدينية والجاذبية الشخصية، وبين الممارســة الإدارية» (العظمة 1997: 177). ولكن، بينما كان هذا في أوروبا مناســبة للصراع الأيديولوجي والمؤسساتي، كان في الإسلام السني محجوبا بوهم شامل تقريبا وربما غير واع إلى حد ما.

على أي حال، كانــت توجد محاولة عملية لإعادة الخليفة بوصفه القائد السياســي الحقيقي للإســلام الســني. وانطلق الخليفة الناصر (حكم بين العامين 1180 و1225م)، عشــية الغزوات المغوليــة، لإعادة اعتبار الخليفة قائدا بكل معنى الكلمة، بتشكيل علاقته مع المؤمنين على أساس علاقة شيخ صوفي مع مريديه. وقد طالب الناصر، مثل الباباوات، بالســلطة التشريعية (هارتمــان 1975: 99، 112 - 115). وفــي الحقيقة كان البابا إينوســنت الثالث (حكم بين العامين 1198 و1216) بشــكل متزامن تقريبا يتحالف مع الأنظمة الجديدة للرهبان من أجل إعادة الهيبة البابوية. لكن الداخل الفكري كان مختلفا إلى حد ما: فقد نبذ الناصر الفلاسفة وأحرق مكتباتهم العامة. ويبدو من غير المحتمل أن الناصر كان ملهما بإدراك حاجة إلى إحداث جبهة موحدة ضد العالم المسيحي. ويبدو أنه كان غافلا عن المغول القادمين، الذين دمروا بعد أربعين سنة بغداد نفسها، ومعها الخلافة.

بينما كانت أوروبا تدخل آنذاك مرحلة توسع اقتصادي، كان العالم الإسلامي يعاني سلسلة نكسات ربما شلت حتى الاقتصاد المزدهر. فقد خربت الغزوات المغولية القطاع الشرقي بكامله، من نهر أوكسس إلى بوابات دمشق. في ذلك الوقت، ومن جديد تحت حكم تيمور (حكم بين العامين 1379 و1405)، كانت أنظمة الري الموجودة تحت الأرض التي حافظت على الزراعة في إيران قد دمرت تماما. أدى هذا، بالإضافة إلى خراب العديد من المدن القديمة، وأحيانا مقتل أكثر سكانها، إلى «انهيار اقتصادي هائل» (CHI مقابل 483).

ومع ذلك، فإن التقلص الاقتصادي قد لا يكون ناجما كليا عن أسباب خارجية. فالأناضول عانت أيضا انهيارا في الزراعة إثر الغزوات السلجوقية، وعاد الطابع الريفي و«الفوضوية العشائرية» للانتشار (فريونيس 1971: 285). وكان الكثير قد كتب عن سبب ذلك، ربما في فترة تعود إلى القرن الحادي عشر، في أن هذا المجتمع المزدهر تجاريا وفكريا فقد زخمه، وبدأ بالركود، وبعد ذلك بالانهيار (كاهن 1977: 364 - 365).

المذهب الشيعي الثوري في إيران

شهد القرن الحادي عشر أيضا تغيرا في المذهب الشيعي. فمنذ منتصف القرن العاشر، حكمت الخلافة الفاطمية الشيعية السبعية (أو الإسماعيليون) شمال أفريقيا ومصر، وأصبحت بسرعة قوة عالمية. وفي الوقت نفسه تقريبا، سيطرت عشيرة البويهيين الشيعية الاثني عشرية (أو الإمامية) على العراق وغربي إيران. خلال هذا كان تعاقب للعلماء الاثني عشريين ومقره في بغداد «قد أصدر مبادئ الفقه التي أصبح الإماميون يستعملونها منذ ذلك الوقت». هؤلاء المعلمون «أعطوا المنطق دورا أساسيا» (هوم 1991: 51)، وقد اتجهوا قليلا نحو الارتفاع بالقرار العقلاني للعلماء الدينيين فوق التقاليد. وفي جزء من هذه العملية، ازدادت سلطة العلماء (الملالي) بالقول إنهم نواب الإمام الغائب (المرجع السابق 57).

في وقت لاحق جدا فقط، وخلال القرن السادس عشر، في الوقت نفسه تقريبا الذي نشأ فيه الإصلاح في أوروبا، حدث تغيير كبير

آخر في المذهب الشيعي الاثني عشري، إثر تولي الخلافة العشائرية الصفوية المتشددة (والصوفية أيضا) السلطة في إيران. وقد غير الشيعة الإيرانيون التوجه السياسي للشيعية من الجبرية السلبية إلى العمل النشيط (سابقا، الفصل الأول). كان هذا نتيجة تطورات الفكر الديني والسياسي الاثني عشري الذي أوجده الكركي (1466 تقريبا - 1534) ومدرسته. فقد قدموا مرتبة جديدة من الزعماء الدينيين، «الفقهاء المؤهلين جيدا» (المجتهدين)، الذين نظر إليهم بوصفهم نوابا للإمام الخفي. ومنحهم هذا سلطة شخصية غير قابلة للتحدي. كان في إمكان المجتهد استخدام خبرته وقدرته على المحاكمة العقلية (الاجتهاد) لإصدار قرارات جديدة لأتباعه حول التطبيق العملي الديني والقانوني الصحيح. كان هؤلاء الخبراء الأحياء، بالإضافة إلى ذلك، مؤهلين لتجاوز أحكام المجتهدين السابقين (الذين كانوا بعد كل شيء يعتمدون على منطقهم الخاص فقط).

بينما أعاق المذهب الشيعي التقليدي، كما رأينا، المشاركة في الحكومة، استخدم الكركي وأتباعه مفهومهم الجديد للزعامة الدينية لتبرير التعاون النشيط مع الأباطرة الصفويين. وفي النهاية، مع أواخر القرن السابع عشر (في فترة الثورة المجيدة في إنجلترا)، أوصل الملالي الإيرانيون هذه الأفكار إلى ما يمكن للمرء القول إنه كان خاتمة منطقية. وأعلنوا حقهم في السلطة في المجال السياسي بالإضافة إلى الديني. وكان هناك بعض التشابه بين هذه الحركة والثورة البابوية، لكن الحصيلة كانت مختلفة جدا. وكان المجلسي الأصغر (1627 - 1700م) أول من وضع المؤسسة الدينية تحت إشراف المجتهدين.

خلال ذلك مضى الملالي في تقويض مكانة الشاه بوصفه ملكا مقدسا. وأبدوا ازدراءهم لمطالبته بالسلطة القدسية: «كيف يمكن لهؤلاء الملوك ذوي السمعة السيئة الذين يشربون النبيذ، وتسيرهم العاطفة»، ولا يكادون يستطيعون القراءة، أن يكونوا في أي حال ممثلي الله؟ [10] لقد كان المجتهدون بالتأكيد، وليس الملوك، هم الذين، كما ترسخ فعلا في المذهب الاثني عشري، يمثلون الإمام الغائب. لقد أرادوا، ليس بشكل مخالف

للوثر، تصعيد الوعي الديني للجماهير. وقد كتب مجلسي باللغة المحلية، كما عبر عن ذلك، بحيث إن «جماهير المؤمنين والشيعة البسطاء يمكنهم معرفة النصوص الدينية مباشرة (في EL 6، 1087 a).

على أي حال، في هذه المرة كان رجال الدين، وليس السلطة العلمانية، هم الذين خرجوا منتصرين. وقد غيرت ثورة مجلسي العلاقة بين السلطة الدينية والملكية إلى الأبد في إيران، واضعة الأساس لما ظهر تحت حكم الخميني باعتباره الشكل الإيراني الحديث للسياسة الدينية الشيعية. ومنذ ذلك الوقت فصاعدا كان يعتقد بشكل عام، بكلمات مراقب أوروبي (كتب 1684 - 1685م)، «أن المجتهد، وفقا للقانون القدسي، بوصفه القائد الروحي الأعلى، مخول بحكم المسلمين، بينما المطلوب من الشاه مجرد مراعاة بلاغات المرشد الأعلى وتنفيذها». وإلى حد كبير مثلما اعتبر مؤيدو البرنامج البابوي في أوروبا العصور الوسطى أن على الحكام تنفيذ المثل العليا التي دعا إليها رجال الدين، علم الملالي الإيرانيون آنذاك أنه «باعتبار المجتهد رجلا مقدسا، وبالتالي رجل سلام، يجب وجود ملك يحمل السيف لتنفيذ العدالة»[11]. إن التاريخ الإسلامي يبدأ بالظهور مثل التاريخ الأوروبي لكن بشكل معكوس.



8

أصول الفكر السياسي الغربي

لاحظنا التشابهات والفوارق بين الفكر السياسي الأوروبي والإسلامي والبيزنطي، ووجدنا أنه بعد العام 1100 تقريبا أصبح الفكر السياسي الأوروبي مختلفا أكثر فأكثر عن فكر الثقافات الأخرى. كانت النظرية الأوروبية للدولة، كما يبدو، رد فعل طويل المدى على مطالب الهيمنة من السلطات الدينية. على أي حال، لم تكن فكرة الدولة باعتبارها نتاجا للطبيعة البشرية قد اتضحت تماما حتى مرور نحو قرنين من الزمن.

كانت الأسئلة التي طرحتها العلاقة بين الدولة والكنيسة في الغرب، وقبل كل شيء الثورة الغريغورية، هي المركز الرئيس في الفكر السياسي الأوروبي خلال الزمن الواقع بين الثورة البابوية والإصلاح

«كانت الحرية بالنسبة إلى المسلمين، كما كانت بالنسبة إلى أفلاطون وهيغل، (مجرد) وسيلة لبلوغ الغاية العليا للحقيقة»

المؤلف

(ويلكس 1963، واط 1988، بلاك 1992 : 42 – 84). وكانت محور الاهتمام الأساسي في نظرية الآباء المؤسسين للدولة في الغرب. كان مارسيليوس قد رسخ آنذاك النموذج الغربي المميز للنقاش السياسي: أي نوع من التنظيم يعد عقلانيا يرسخه البشر في سعيهم إلى تلبية مصالحهم؟

عمل هوبز ولوك ضمن نموذج الثقافة السياسية والفلسفية نفسه (بدمج التجريبية والمنطق والجدل) مثل مارسيليوس وأوكهام لكنهما كانا قليلي أو عديمي المعرفة المباشرة بهما. كما واجها أزمة حول علاقة كل من الدين والسياسة، والدولة والكنيسة، الواحد بالآخر. وظلت نظرياتهما السياسية بشكل ما ردا على تهديد الهيمنة الدينية من بابوية متشددة، أو ملك يدعي ممارسة الإكراه الديني بالحق الإلهي على نمط ثيودوسيوس، أو حسب زعم الكالفينيين، مثل الأصوليين المسلمين اليوم، أن تفسيرهم للنص المقدس وحده يعتبر جيدا. وقد ألحق هوبز، مثل مارسيليوس، العقيدة الدينية وتعاليمها بالدولة. كما فسر لوك طبيعة الفهم البشري، بالإضافة إلى أصول الدولة والغاية منها، بطريقة يستبعد بها (غالبية) الإكراه الديني. ووضع مع روسو نظرية للدولة بطريقة تستثني أيضا الحكم الملكي المطلق. وهنا أيضا حدد مارسيليوس الطريق.

وفي العالم الإسلامي، خلال هذا، رأينا كيف أن حركة جعل القادة الدينيين وممارستهم الصحيحة جزءا لا غنى عنه من المجتمع السياسي قد رسخت السمات الدائمة للمجتمعات الإسلامية في كل مكان. وقد نجحت الحركة في إيران الشيعية خلال القرن السابع عشر في زيادة تعزيز سلطة القادة الدينيين، في تباين حاد مع الحركة المشابهة للبابوية في الغرب خلال القرن الثاني عشر.

لذلك فإن النظرية السياسية الحديثة لم تنشأ، كما أوحى سكينر (1978)، في عصر النهضة، ولا في دول المدن الإيطالية كذلك، فقد جاءت مساهمتها المؤكدة، في غالبيتها، بعد ذلك بقليل [1]، ولم تشمل الأفكار الرئيسة لأصل الدولة في الطبيعة البشرية والعقد الاجتماعي. لقد جاء جميع الفلاسفة السياسيين من الشمال، أو تعلموا فيه، أو أمضوا الجزء الأهم من حياتهم العملية فيه.

القانون الطبيعي

ثمة فارق كبير بين الفكر السياسي الأوروبي والإسلامي، وربما يكون الأكثـر لفتا للانتباه ذلك الذي يتعلق بأسـاس العدالـة والأخلاق. لقد أخذ الفلاسـفة والمشـرعون وعلماء الدين الأوروبيون من اليونان وروما الرأي القائل إن جميع المعايير والقوانين الاجتماعية الشرعية تستند إلى «قانون طبيعي» (ius /lex naturae) شـامل وحيد. تضمن هذا المفهوم الرواقي أصلا بعض المبادئ الأخلاقية الأساسية: «لا تؤذ أحدا»، «أعط لـكل حقه»، و«التزم الاتفاقات»[2]، كانت هذه تعد معروفة لدى البشـر «بالفطرة». وقد أمكن الاستنتاج منها قداسة الحياة والملكية والجنسانية (وهي تقريبا الوصايا الست الأخيرة من الوصايا العشر). وفي الحقيقة كانت ثمة تلميحات في أوائل المسيحية أن المرء يمكنه أن يعرف ويمارس المبـادئ الأخلاقية «بالفطرة»[3]، وكان الواجـب الأخلاقي نحو الغرباء موضوعا أساسـيا في الأناجيل. ومنحت الرواقية، من خلال شيشـرون والقانون الروماني، المجتمع الأوروبي والكنيسة اللاتينية مفهوما متميزا عن الحـق الطبيعي بوصفـه مجموعة معايير سـابقة للمجتمع المنظم الموجود، وهي تلزم جميع البشر - ومن أجلهم - بسبب إنسانيتها فقط. وهذا (كما عبر عن ذلك إيزيدور في القرن السـابع) «شـائع عند جميع الناس ومعتنق في كل مكان، ليس بواسطة دستور ما أو آخر، ولكن بدافع من الطبيعة» (141CMPT).

يختلف قانون الطبيعة عن القانونين الدينيين اليهودي والإسـلامي في فرض الالتزامات والحقوق نفسـها على الجميـع، بغض النظر عن الدين والجنس وغير ذلك. وهو معروف بالعقل (وكذلك بوحي الله)، وبهذا يسهل الوصول إليه من جميع البشر بغض النظر عن ارتباطاتهم.

ورث الأوروبيـون أيضا عن روما فكرة «قانون الأمم». أشـار هذا إلى معاييـر أخلاقية أكثـر خصوصية كان يعتقد أنها أساسـية جدا لمصلحة البشـر في كل زمان ومكان بحيث تبناها في الحقيقة جميع الناس عمليا. كانت الأمثلة هي مؤسسة الملكية، والعبودية (وفقا للرومان)، وكذلك معايير أساسية للعلاقات الدولية، مثل احترام السفراء.

في بداية العصور الوسـطى الأوروبية، عمل القانون الطبيعي على شـكل معيار لتفسـير القوانين الموجـودة وتعديلها، ولتشـريع قوانين جديدة. وكان التشريع، الذي يصعب تبريره إذا كان لديك قانون منزل إلهيـا، تعاد صياغته بشـكل مقبول، وضروري فـي الحقيقة، إذا فكر المرء في أن القوانين التي وجدت في المجتمع، سواء أحدثها العرف أو التشـريع – أي القوانين «البشرية» أو «الوضعية» – فيجب أن تنسجم مع مبادئ أخلاقية أساسـية (مثل قانون الطبيعـة). وكان ثمة تأكيد علـى قانون الطبيعة، بشـكل خاص، باعتباره مبدأ لسـلوك الحكام، وخاصة (برأي الكهنة الذين قاموا بغالبية الكتابة) الحكام العلمانيين، حتى حين كانوا يطالبون باسـتثنائهم من القانون العادي. كان جزء من القانون الطبيعي «أن الأمراء ملزمون بقوانينهم وسيعيشـون وفقا لها» (بيرمان 1983: 145، 154).

كما رأينا، كان المسـلمون، باسـتثناء الجماعة المبكرة من علماء الدين المعروفة بالمعتزلة [4]، يؤمنون فقط بالشـريعة الثابتة، المحددة والموحى بها (للمسعدين) من الله. ونجد لدى شاه ولي الله الدهلوي (1703 – 1762م) فقط فكـرة القانون الطبيعي، فقد قال إن البشـر، مثل كل جنس، لديهم «قانون (شـريعة) يملأ صدورهم عن طريق صيغة محددة» (من الأنواع). والالتزامـات الأخلاقية والقواعد الاجتماعية هـي نتيجة حتمية للوضع البشـري: «إن الغايات الشاملة المفيدة للجنس البشري (هي) مجسدة في تركيبه الطبيعي المثالي (الفطرة)»، وأطلق على هذا اسم «مدرسة القانون الطبيعي (المذهـب الطبيعي)»، وهو «أسـاس للاعتقادات والممارسـات المناسبة للتراكيب الأساسـية لجميع الناس». أشار ولي الله أيضا إلى ما يبـدو مثل قانون الأمم: «في كل موضوع توجد قضايا متفق عليها بإجماع شـعوب جميع البلدان، حتى وإن كانـت بعيدة بعضها عن بعض» (صفحة 303، 122، 19، بـلاك 2001: 250–253). ومن الممكن أن ولي الله كان يعرف هذه الأفكار من الاتصالات الأوروبية، ولكن في غياب الدليل علينا ألا نستثني احتمال أنه استنبطها بنفسه، حتى إذا بدا أنه يعيد إنتاج الفكر الأوروبي على نحو مقارب إلى حد ما.

وفقا للمسلمين، لا يمكن معرفة الشريعة إلا من المسلمين أنفسهم، وليكون المرء أخلاقيا، إذن عليه أن يكون مسلما. وكل ما يمكن للمرء معرفته بالعقل هو أن هذا القانون ضروري، فقد حددت الشريعة التزامات وحقوقا مختلفة للمسلمين ولغير المسلمين (كذلك في بعض الحالات للنساء والرجال)، وعلى المسلمين التزامات نحو إخوتهم المسلمين أكثر بكثير مما هي نحو غير المسلمين. وقد تأكدت حقوق الملكية الفردية في الشريعة (كرون 2004: 281-282)، ولكن، كما رأينا، في الخطاب الإسلامي كانت الحقوق للمسلمين فقط، مع بعض التساهلات للموحدين الآخرين. لذلك فالرأي الإسلامي الأكثر شيوعا إلى حد بعيد هو أن المبادئ الأخلاقية «كانت تقليدية كليا، بالمعنى الذي فرضه الله: ما من تصرف بشري له أي قيمة أخلاقية في حد ذاته، وجميع التصرفات جيدة أو سيئة فقط لأن الله حددها هكذا لنا» (المرجع السابق 264-265). ولم يكن غير المسلمين قادرين على معرفة الصواب من الخطأ، واستتبع ذلك أنه يجب عدم الوثوق بهم.

أوجد هذا حاجزا أخلاقيا بين المؤمنين وبقية البشر، إن قضايا العدالة والظلم لا يمكن أن يفهمها شخص عقلاني ما لم يتبع (أو تتبع) دينا منزلا حقيقيا. ولا يمكن استعمال وصايا العدالة الطبيعية لتفسير المبدأ المنزل إلهيا. كان هذا هو الخلاف الحاسم بين المسلمين، من ناحية، والمجموعة المتزايدة من المفكرين المسيحيين، لاسيما منذ أكويناس فصاعدا، من ناحية أخرى [5]، وهنا كان للإيمان بالوحي أكثر نتائجه حدة وديمومة. وهذا ما فصل، أكثر من أي شيء آخر، عالم الفكر الإسلامي عن عوالم الفكر الأخرى. لم يكن الفكر الإسلامي التقليدي يعترف بالبشرية على أنها فئة مهمة. ومن جديد، ثمة استثناء واحد هو ابن خلدون، في تحليله للحضارة البشرية.

وفي الأزمنة الحديثة فقط، وتحت التأثير الغربي، تبنى بعض المفكرين المسلمين فكرة أن الحقوق والواجبات تتعلق بالبشر أنفسهم، وبإمكان وجود خطاب أخلاقي يتجاوز حواجز الإيمان الديني. وحتى من دون التأثير الغربي، كان بعض المسلمين، وخاصة إذا كانوا يعيشون في دول

غير مسلمة، يميلون إلى قبول المساواة في الحقوق والواجبات نحو غير المسلمين في الممارسة العملية (خارج اللياقة الإنسانية العامة، كما يبدو). وفيما إذا كانوا سيقبلون بشكل واضح فكرة لغة أخلاقية شاملة - أي ثقافية متبادلة - لجميع البشر فهذه مسألة أخرى. وبطبيعة الحال، على المرء القول إنه لا أحد يتعامل عمليا مع جميع البشر بشكل متساو.

الحرية

فيما عرفناه بأنه خلال فترة النمو الحاسمة - أواخر القرنين الحادي عشر والثاني عشر - أكد الفكر السياسي والاجتماعي الأوروبي بشكل خاص على الحرية. كانت الحرية مثلا أعلى بعيد المنال، وتضمنت حرية الكلام وحق الحياة والملكية وأحيانا حق تقرير المصير السياسي. وربما نشأت شعبيتها عن إحساس متجدد بخصوصية الفرد، وقيمة حياة الفرد الداخلية، ويتضح هذا في أوروبا آنذاك (موريس 1972، بينوم 1980). كان عمل أبيلارد حول الأخلاق بعنوان «اعرف نفسك». وقد أعطت «اعترافات» أوغسطين و«رسائل شيشرون» أمثلة قوية عن التعبير الذاتي وتحليل الذات. وفي القانون الروماني يجد المرء الفكرة الرواقية عن الحرية باعتبارها منحة الطبيعة إلى الفرد، «ليفعل ما يريد، ما لم يمنعه القانون أو القوة» (مقتبس من «براكتون»: بلاك 1992: 30). وفكرة أن الحرية تستحق أن يموت المرء من أجلها أصبحت شائعة في العصور الوسطى، بفضل الإلهام الروماني [6]. وكانت الحرية قيمة أساسية بالنسبة لمنظرين مختلفين في غير ذلك مثل دانتي وأوكهام.

ترأست الحرية الفردية وحقوق الملكية الفردية جدول أعمال البرلمانات ودول المدن. وكان جون الباريسي، الذي صادفناه بصفة منظر للدولة، يرى (بكلمات أولمان) «إن الأفراد (الذين دعاهم personae singulares) لديهم حق بالملكية التي لم تكن ذات حصانة من تدخل السلطة العليا فيها - لأنها مكتسبة بجهودهم الخاصة - التي يمكن في الحقيقة أن تدعى بأطروحة ما قبل لوك حول حقوق الأفراد بالملكية وفق قانون الطبيعة» (1967: 132، كولمان 1985). اعتمدت الحرية الشخصية وأمن الملكية

على إمكانية فرض مطالب المرء عبر إجراء قانوني، والموافقة على النظام الضريبي، وهكذا تماشت الحرية مع الحكم الدستوري. وكانت موافقة المواطنين تعرف بأنها الفارق الرئيس بين الحكم الملكي والاستبداد [7]، وقد دافع عن حرية الكلام مجلس مدينة بازل خلال صراعه مع البابوية (بلاك 1979: 133، 155).

حدد المسلمون أيضا قيمة عالية للحرية الشخصية - ولكن للمسلمين فقط [8]. كانت الحرية بالنسبة إلى المسلمين، كما كانت بالنسبة إلى أفلاطون وهيغل، (مجرد) وسيلة لبلوغ الغاية العليا للحقيقة. بالإضافة إلى ذلك، لم يكن للحرية مكان في الفكر السياسي البيزنطي. وفي الحقيقة، لم ينظر إلى الحرية بوصفها مثلا أعلى اجتماعيا وسياسيا في أي ثقافة قبل الحديثة ما عدا ثقافة اليونان وروما وأوروبا (على الأقل في السجلات الباقية لدينا). ولم تكن الحرية بل مصلحة عامة شمولية أو «الحياة الطيبة» هي التي أوصى بها في الرؤية المهيمنة لجميع الثقافات الأخرى، ولدى العديد من العلماء النظريين «الغربيين»، بدءا من أفلاطون وأرسطو وأوغسطين. آمن المسلمون بحرية الكلام بمعنى حق المطالبة بمراعاة المعايير الدينية - على أن تكون المعايير الصحيحة - وباستثناء ذلك، لم يلحوا على قضية حرية الكلام، ولا على تقرير المصير في السياسة.

منذ القرن الثاني عشر فصاعدا، كان الناس في جميع أنحاء أوروبا يؤكدون «حقوقهم (iura)» في الحياة والحرية والملكية. الحقوق التي، كما أصروا غالبا، على المرء أن يكون بإمكانه الدفاع عنها عبر المحاكم. كان محامو القانون الكنسي بين الأوائل في هذا المجال، معتمدين في نقاشهم على الحقوق الطبيعية (iura naturalia) (تيرني 1997، 1989). كان وليم أوف أوكهام، في حديثه عن الحقوق الطبيعية (بريت 1997: 51)، مهتما بما هو ملائم للإنسان نفسه، بغض النظر عن المكان أو الجنس أو حتى الدين.

كانت كل من الفلسفة الاسمية المتزايدة شعبية (التي وفقاً لها الموضوعات أو الأشياء الفردية هي فقط التي لها وجود حقيقي، لا المجرَّدة)، وطريقة إدراك الناس لحقوقهم القانونية وسعيهم إلى تحقيقها، تميلان إلى الرأي

الفـــردي [9]. أصبـــح هذا، كما يعرف جيدا، ميزة الفكـــر الغربي. وهنا بدأ التاريخ المســـتمر للنظرية الحديثة حول حقوق البشر الشاملة - التي تعود في جوهرها إلى الرواقية الرومانية. وقد طورها سواريز (1617 - 1548)، وغروشـــس (1645 - 1583)، ولوك. وأصبحت هذه هي القاعدة الرئيســـة للعقلانية القانونية الحديثة ونظرية حقوق البشر كما نعرفها اليوم.

الدولة

تســـببت الظروف التي ولدتها من جهة حركة الإصـــلاح البابوية ومن جهة أخرى ظهور البرلمانات ودول المدن، في حدوث ما يمكن أن نميزه الآن بالمفهوم الأوروبي المحدد للدولة. وكان تطوير الدولة هذا حاســـما بالنسبة لكل من الرأسمالية والعلم [10]، وكانت الشرعية - كما نراها في كل مكان من العالم اليوم - حاسمة بالنسبة إلى الدولة.

كانـــت النظرية الجديـــدة للدولة مســـتندة إلى النقاشـــات العقلانية والتجريبية، ومهما يكن الرأي الذي اتخذه المرء عن أصل المجتمع السياسي وغاياته، فقد أصبحت المقدسات معنية بشكل أقل وأقل. كانت الدولة جزءا مـــن النظام الطبيعي، لذلك ظلت في النهاية تدين بأصلها للعناية الإلهية. لكن الدين لم يكن سبب وجود الدولة، ولم يكن للدولة الغربية الحديثة أي معنى روحي لدى شعبها (باستثناء هيغل). وقد تركت ذلك لجماعات دينية أو أخرى. وهي تحتوي على فجوة ذات طابع ديني بداخلها - ولسبب جيد: كانت نتيجة انقســـام عن المجال الديني وعن الســـلطة الدينية. يمكن لهذا النـــوع من الدولـــة - وربما يجب ذلك، إذا كانت ســـتوجد حياة طيبة - أن يتعايش مع هيئات أخرى. يقدم هذا مساهمة ضرورية لأداء الحياة العامة والمجتمع المدني وتماســـكهما [11]، وفي الحقيقة، كانت الأحزاب السياسية منذ البداية أساسية بالنسبة إلى النظام البرلماني في إنجلترا، وفي الوقت الحالي تميل هذه الفجوة إلى أن تكون ممتلئة بحقوق الإنسان، التي بدورها تعتمد على النظام القانوني.

وتختلف الدولة الغربية الحديثة والنظرية السياســـية الغربية الحديثة بصـــورة جوهرية عمـــا كان في اليونان القديمة وورومـــا، فالغرب لم يتقبل

مـــا تخلى القدماء عنه، على الرغم من الاقتباس واســـع النطاق. وقد لبت نظريته السياســـية احتياجات مختلفة (كما أشار مارسيليوس). ولم تواجه اليونان الكلاسيكية ولا روما الجمهورية نوعية العلاقة بين الدين والحكومة التي واجهتهـــا أوروبا، وربما تقبـــل اليونانيون والرومـــان تبعية المدينة أو الجمهورية الديموقراطية للملكية المطلقة بسهولة نسبية لأنه بالنسبة إلينا فقط اتخذت قيم الحكم الذاتي والديموقراطية جدية الأمور المقدسة.

النظرية والممارسة

مالت النظرية إلى التباطؤ خلف الممارســـة. ومع أن أوروبا طورت منذ القرن الحادي عشر أشكالا دستورية عدة، لم تكن البرلمانات ولا دول المدن تتعرض للمناقشـــة من العلماء النظريين حتى القرن الرابع عشـــر. وحتى آنـــذاك كان هنـــاك حديث نظري أقل حول الحكم الملكـــي البرلماني «حكم ملكي مختلط» (Mixed Monarchy)، حيث الملك هو «الأفضل»، والشـــعب يقوم كل منهما بدوره [12]، ولم يكن اســـتقلال دول المدن آمنا قانونيا حتى وفـــق بارتولـــوس ساســـوفيراتو (1313/ 1314 - 1357م) بين النظرية والممارسة، بعد الواقعة بقرنين. وكان يدافع عن حكومات المدن الجمهورية، أولا، بوصفها بديلا شـــرعيا للحكم الملكي (أكويناس)، ثم بوصفها مفضلة أخلاقيا، لأنها كانت تميل أكثر إلى دعم الحرية (بطليموس أوف لوكا، توفي في العـــام 1327م)، وبعد ذلك، في القرن الخامس عشـــر فقط، بوصفها الدستور الشرعي الوحيد (ليوناردو بروني، 1369 - 1444م) [13].

ومـــع أنهم كانـــوا جميعا يســـتخدمون أفكار أفلاطون وأرســـطو، فقد تعامل العلماء النظريون المسلمون والأوروبيون مع جمهوريات المدينة بطرق مختلفة جدا. كان لدى بيزنطة كتاب «السياسة» لأرسطو، لكنها لم تعر أي اهتمام لما يقوله (أنجيلوف 2007: 202-203). وبالنســـبة إلى المسلمين، كانت الدســـاتير غير الملكية التي وصفها أفلاطون وأرســـطو مجرد أمور مثيـــرة للفضول. وكانت نادرا ما تجرى مناقشـــة الجمهوريات ودول المدن علـــى أنها مؤسســـات حية. وقد أعـــاد كل من الفارابي وابن رشـــد كتابة تعليقـــات أفلاطون الغاضبة حول الديموقراطيـــة: صراع فردي لأصحاب

النفوذ (سيطرة الأسر)، كما قال ابن رشد، من دون شعور بالمسؤولية، وسرعان ما يصبح استبدادا (بلاك 2001: 123 - 124). (قد لا يكون هذا بعيد الاحتمال كما يبدو). وقد فهم ابن خلدون على نحو جاد، من ناحية أخرى، المجتمع غير الملكي، على أنه شكل من أشكال القبلية، لكنه رأى أنه كلما أصبح المجتمع العشائري أكثر نجاحا، ازداد سعيه ليس ليحل محل الحكم الملكي، ولكن للسيطرة عليه. ويفترض أن المؤلفين المسلمين لم يعرفوا كم قدر أرسطو عاليا الحكم بواسطة الأقلية المؤهلة جيدا، أو بواسطة العامة من الناس الملتزمين بالقانون. ومن ناحية أخرى، اعترف ألبرت الكبير (كتب بعد ابن رشد بثمانين سنة فقط، ولكن في بيئة ازدهار جمهوريات المدينة) بمزايا الديموقراطية (بلاك 2002: 83).

مناهج الفكر السياسي

لم تكن النظرية السياسية الغربية، كما رأينا في الفصل السادس، لتتطور من غير البداية الجديدة التي حدثت في الاستقصاء الفلسفي. بدأ هذا أيضا أوائل القرن الثاني عشر، ولم يكن الإحياء الأوروبي للفلسفة، وعصر النهضة الطويل، أبدا مجرد قضايا تعلم للكتب، ومن القرن الحادي عشر وما قبله، كان تأثير روما سياسيا وثقافيا كذلك: فالتجار الذين أوجدوا دول المدن في أوروبا رأوا في روما القديمة (كما عبر بولغار عن ذلك) «نماذجهم الخاصة». إذا كان من الممكن القبول الآن بأن النجاح الدنيوي مقنع روحيا، وكانت صورة شيشرون عن روما القديمة، وعن «الروح الجماعية، الإحساس العميق الطيب، التهذيب... في حياة يمجدها النشاط العملي»، وتزينها الثقافة، «قد فتحت أعين الرجال إلى إمكانية وجود ثقافة تستند إلى دولة المدينة» (بولغار 1958: 138). وقد قدم التجار الرأسماليون مصدرا بديلا للرعاية.

وفي الإسلام، من ناحية أخرى، كان عصر نهضة الفكر اليوناني قصير الأمد وأحدث تأثيرا طفيفا. ولم تكن توجد هناك دول مدن. ثمة عامل آخر وهو أنه، بالمقارنة مع اليونان القديمة وأوروبا العصور الوسطى، لم يكن الإبحار، وخصوصا لمسافات طويلة، يعد مرغوبا بشكل عام. ويقال إن الخليفة

عمر رفضه. كان الإبحار في البحر الأبيض المتوسط يقوم به كليا تقريبا سكان كاتالونيا والإيطاليون (هيلنبراند 1997: 556-577). وفي العالم الإسلامي كان التجار غير قادرين على القيام برعاية فعالة، لأن أرستقراطية عسكرية ظلت تسيطر على المجتمع. «إن جميع المصادر الاقتصادية والثقافية العالية» كانت تعد «حقا للأسر العسكرية الرئيسة»[14].

كانت الثورة الغريغورية أول محاولة أوروبية لتشكيل السلطة وفق نموذج مثالي، واستند الذين أيدوها إلى المبدأ الأفلاطوني أنه يجب تشكيل الأمور الدنيوية وفق نموذج سماوي، وفي الوقت نفسه، كانت صياغة المبادئ العامة من النصوص القانونية تتحول إلى أمر جدير بالاحترام فكريا، بانتزاعها على نحو قاس من «سياقها الأصلي». وكانت البرلمانات، مثلا، يجب تبرير وجودها وفق نص قانوني روماني يشير إلى الإرادات: «ما يهم الجميع يجب مناقشته وإقراره من الجميع» (بوست 1964). لم تكن هذه «عقلانية في السياسة» كما نعرفها، كما لم تكن طوباوية، فقد اعتقد المصلحون البابويون أنهم يستعيدون ما أوجبه الكتاب المقدس والمجالس والباباوات السابقون. وفي الوقت نفسه، على أي حال، كان غريغوري ومؤيدوه مقتنعين تماما بأن ما يدافعون عنه هو «العدالة» بكل بساطة (وبالمناسبة، فيما يلي دليل ديني لإثبات هذا). كانت السيادة البابوية وانتخاب أصحاب المناصب يعدان كلاهما عقلانيين ودينيين (أو متفقين مع القانون الكنسي)، وكانت المبادئ الدستورية التي استمدها الغريغوريون من النصوص المنزلة تطبق باعتبارها معايير مثالية كليا.

كانت توجد سمة مميزة للفكر السياسي الأوروبي منذ ذلك الوقت فصاعدا وهي المجال الواسع للآراء المدافع عنها والعديد من الاستنتاجات التي تم التوصل إليها. إن «التقليد الغربي» بعيد عن التجانس، وهو ليس مجموعة منفردة من الأفكار، لكنه سلسلة طويلة مفككة من الصدامات بين وجهات النظر. وقد حرض هذا، بطبيعة الحال، على التغيير.

كانت جميع الآراء التي يمكن تصورها حول العلاقة بين الدولة والكنيسة موضع اهتمام. فالحكم الملكي، سواء المطلق أم المقيد، أوالأشكال المختلفة لحكم الأقلية والديموقراطية، قدمت كلها على أنها محتملة، حدث هذا

كله، في زمن عندما كان العالم الإسلامي، وهو ينجب عباقرة متفردين مثل نصير الدين الطوسي (بلاك 2001: 145 - 153) وابن خلدون، لم يقدم أي أفكار جديدة لتنظيم المجتمع السياسي.

في علم السياسة التجريبي، كان هذا مختلفا. لم يقم أحد في أوروبا أو العالم الإسلامي باستقصاء تجريبي للظواهر السياسية أو الاجتماعية - حتى ابن خلدون. قدم الأكاديميون الأوروبيون تعليقا إثر تعليق حول «سياسة» أرسطو من دون تطبيق طريقته ولو مرة واحدة على بيئتهم. كان ابن خلدون الأكثر تميزا لأن اطلاعه على سياسة أرسطو كان طفيفا. كان هذا يعني أنه لا أحد، حتى ابن خلدون، شكل معايير سياسية بحيث يأخذ في الاعتبار الفرص والقيود الناجمة عن البحث التجريبي. إن دمج النظرية والملاحظة، على الرغم من وجودهما لدى أرسطو وتطورهما كثيرا على يد ابن خلدون، لم يُطبق على العلوم الاجتماعية في أوروبا حتى القرن التاسع عشر. وقد أنجز ماركس شيئا مشابها لابن خلدون (انظر سابقا، الفصل الخامس)، بدمج الاستقصاء التجريبي مع طريقة جديدة لرؤية الظواهر الاجتماعية والسياسية وتصنيفها. لكن تحليل ابن خلدون الاجتماعي كان المقدمة لإعادة صياغة النظرية التقليدية للخلافة، بينما قدم ماركس مثلا سياسيا أعلى كان، على الرغم من عدم حداثته، ثوريا في سياقه.

الاستنتاج

منذ القرن الثالث عشر فصاعدا، اختلفت الأفكار السياسية المعبر عنها في الإسلام والغرب أكثر فأكثر بصورة ملحوظة، بينما كيف المفكرون من كل بيئة تراثهم النصي الخاص وطوعوه وفقا لاختياراتهم الثقافية وبرامجهم السياسية المفضلة. وعلى الرغم من ذلك ولفترة من الوقت، لم يكن أي منهم بشكل مثير للانتباه أكثر أصالة من الآخر. أنجبت أوروبا مارسيليوس وأوكهام، والعالم الإسلامي ابن خلدون. ولم تعد الفوارق الضخمة في الممارسة الدستورية وفي الأيديولوجية الشعبية والرسمية تنعكس بعد في الفلسفة.

كان الاستثناء الوحيد هو مارسيليوس، فقد كان المفكر الأول في أوروبا، وربما في العالم، الذي استنتج مخططا سياسيا من بديهيات مستندة إلى الملاحظة، بواسطة القياس المنطقي والجدل. أصبح هذا لاحقا النموذج المهيمن للفلسفة السياسية في الغرب. وكان مارسيليوس أيضا أول من وضع نظرية الدولة على أنها سلطة كلية القدرة (وهي فكرة نظر إليها المؤرخون بوصفها عادة مميزة للحداثة السياسية). من ناحية أخرى، وفي أغلبية العالم الإسلامي، كانت الفكرة ذاتها للدولة باعتبارها تملك السلطة بصفة مستقلة عن الموظفين الدينيين والمعايير الدينية لاتزال مقبولة على نطاق واسع وبشكل جدي بين جميع السكان.

إن الفارق الذي بدأ بين الفلسفة السياسية الأوروبية والإسلامية مع حلول القرن الرابع عشر يصبح أوضح في نظرية مارسيليوس حول الديموقراطية ونظرية أوكهام حول حقوق الناس. كان كل منهما يكتب قبل جيل من ابن خلدون، وكل منهما – مثله – أنتج من مصادره الفلسفية (التي كانت متطابقة تقريبا مع مصادره) ليس مجرد أفكار جديدة، بل مفهوم جديد كليا للسياسة. ومع ذلك كانت نظرية ابن خلدون حول التاريخ إطارا لخطاب استبدادي بشكل تقليدي عن الخلافة والملكية. وإذا كان مارسيليوس، كما اقترح في الفصل الثاني، قد أخذ بعض أفكاره من ابن رشد، فمن اللافت للنظر أكثر أن مارسيليوس، مع الأخذ بعين الاعتبار رفض ابن رشد المقتضب للديموقراطية، واستمر في تطوير حالة إلزامية للحكومة كما جرى دائما بموافقة الشعب، كان هذا إلى حد ما انعكاسا لخبرته في جمهوريات المدن الإيطالية.

لذلك من المفاجئ إلى حد ما أنه ما من مفكر مسلم استعمل الأصول الطبيعية للسلطة المفروضة لتأكيد صحة الحكم بموافقة الشعب. وهذا يتطلب بعض التفسير، لكن لا شيء قدم حتى الآن، ومن الأفضل أحيانا أن تكون متأثرا على أن تكون مؤثرا، فهذا يعبر عن ذهن متفتح أكثر. ومع ذلك، كان قدر مارسيليوس، كما كان قدر ابن خلدون، أن يتعرض للإهمال والنسيان إلى حد كبير حتى في بيئته الثقافية. وكان بعض الاستشاريين يأخذون عنه، ولكن بشكل انتقائي فحسب (بلاك 1979: 12 – 13).

وقد أمر هنري الثامن بترجمة أعماله إلى الإنجليزية، وربما كان توماس كروميل مهتما بفكرته حول سيادة الدولة (CMPT 422 و n)، لكن لم يهتم أحد بمحاولته الرائعة في وضع نظرية كبيرة، أو في مناقشاته من أجل مصلحة السيادة الشعبية، حتى كشف عنه العلماء المعاصرون.

ربما كان لركود العالم الإسلامي الفكري وضعفه علاقة بتضافر الدين والسياسة. لأنه إذا اعتمدت شرعية حاكم، وبخاصة خلال الأزمات، على كونه مؤيدا من رجال الدين، وإذا رأوا هم بدورهم الإبداعات الفكرية أمرا يجلب غضب الله، فإن عليه عندئذ أن يهتم بقمع هذه الانحرافات التي يمكن إدراكها عن الدين الحقيقي، ووضع حد لوسائل الاستقصاء الفكري، مثلما عليه من وقت لآخر أن يغلق الحانات وبيوت الدعارة، وقد حدث الأمران كلاهما في الإمبراطورية العثمانية، وإعادة بناء بيت دعارة أسهل من إعادة بناء مرصد، لذلك فإن جعل شرعية الدولة تستند إلى شيء ما غير الدين يمكن أن يكون ضروريا للتطوير الفكري.



الخاتمة

الغرب، الإسلام، روسيا

«أصبح الآن من السهل لشخص غربي أن يفهم الثقافة والقيم الكونفوشية في الصين والإعجاب بها بالقدر نفسه لفهمه الثقافة والقيم في العالم الإسلامي»

المؤلف

حتى منتصف القرن السادس عشر ظل الفكران السياسيان الأوروبي والإسلامي قابلين للمقارنة على نطاق واسع، وظل الفكر الأوروبي غير استثنائي. وعند استعادة الأحداث الماضية، يمكننا ملاحظة أن الأفكار المكونة للحداثة كانت في مكانها المناسب: حكم القانون، السيادة المطلقة لـ«الشعب»، الاتفاق بين الحكام والمحكومين. وفي أوروبا، ترافق استمداد السلطة من الله ومن الشعب قبل الإصلاح وبعده. ولكن لم يكن يوجد بعد فلسفة سياسية مؤثرة (إلا عند مارسيليوس، الذي يبدو أنه كان منسيا تقريبا). كان يوجد الكثير من سيادة الدولة، ولكن حتى آنذاك لم يكن بودان أو هوبز قد ظهرا بعد. وكانت توجد ثقافة حكم دستوري ولكن قبل ظهور لوك، كما كان يوجد حكم جمهوري ولكن من دون روسو.

بعد الإصلاح، جرت إعادة تفسير مستمرة للكتاب المقدس، واستقصاء فلسفي وعلمي دائم بشكل غير مسبوق من حيث الاستمرارية والمدى، حتى في العالم القديم. واستمتع الرجال والنساء النشطاء بأنواع جامحة من الآراء، في الدين، وفي كل شيء آخر (ربما بسبب ذلك). كانت النتيجة، على نحو حاسم، تعددية دينية، أولا في هولندا، ثم في إنجلترا، وحتى لمدة في فرنسا. والدول التي قمعت التعددية الدينية هدأت وتراجعت.

والحروب الدينية المحلية والدولية التي تلت الإصلاح (ويذكرنا العراق المعاصر فقط كم كان يمكن أن تصبح شريرة) أجبرت الناس على البحث بشكل جدي أكثر أيضا عن أساس علماني للسياسة والدولة. وأصبح تطوير الفلسفة السياسية الحديثة أسهل نتيجة لطبيعة العلم والفلسفة وطرائقهما. واستمرت الصراعات بين الأطراف المختلفة للمجتمع، وبين الناس ذوي القناعات المختلفة حول العدالة والسيادة السياسيتين، حتى القرن العشرين. وقد ساعدت هذه الصراعات في الحث على تطوير مستمر للأفكار السياسية.

لم توجد في العالم الإسلامي عمليا أي فلسفة سياسية بعد ابن خلدون، بل مجرد محاكاة باهتة للفلسفة، والقليل منه (بلاك 2001: 215-217). وظل الفكر القانوني مرتبطا بالإجماع القديم (المرجع السابق 186-189). وعلى المستوى الشعبي كانت توجد حركات متكررة بانتظام للإصلاح الديني، وبعضها أحدث ضغطا على الحكومات القائمة، أو سعى حتى إلى استبدالها، مثل الثورة الوهابية ضد العثمانيين في شبه الجزيرة العربية. كان هذا، وليس بشكل غير نموذجي، مستندا إلى استرجاع حكم العشيرة. ولا يستطيع المرء القول: إن أيا من هذا كله أوجد برنامجا سياسيا يحمل أي اختلاف عن الماضي.

والدلائل الوحيدة على وجود طريقة تفكير جديدة كانت بين المصلحين العثمانيين في القرن السابع عشر، فقد سعى هؤلاء إلى استعادة السلطة الإمبراطورية السابقة بالتحليل الدقيق لأسباب الفساد الاجتماعي الأساسية. وقد بحثوا عن الحقائق، وجمعوا الإحصاءات وحللوها (بلاك 2001: 258-271). ويدين هذا قليلا إلى ابن خلدون. على أي حال،

لم تســتطع توصياتهم أن تكون أكثر تقليدية، بــل كانت، فعلا، في أغلبها تأكيــدات بأن المجتمــع والحكومة يجــب أن يتوقفا عــن التغيير، ونقض التغييــرات الأخيرة التي حدثت، والتوافق بدقــة أكثر مع النظام التقليدي للطبقات والقيم الاجتماعية. وفيما يتعلق بالدولة، كانوا يريدون ســلطانا قويا مصلحا يمكن أن يستمع إليهم. وكان هذا كل ما في الأمر.

وما يلفت الانتباه أيضا هو قلة اكتراث المسلمين بالعالم الأوروبي، حتى أجبــروا على الاهتمــام به إثر غزو نابليون لمصر. مــن ناحية أخرى، كتب عــدة أوروبيين قصص رحلات تذكر بالتفصيل اكتشــافاتهم في الأراضي الإســلامية، ويعد بعض هــذه بين مصادر معلوماتنا الرئيســة حول إيران والهند في القرنين السابع عشر والثامن عشر.

لا يحتــاج المرء إلى المضي أبعد في الزمــان ليلاحظ، على الأقل منذ القرن الســابع عشر فصاعدا، أن الغرب والإســلام أصبحا أكثر اختلافا فــي ثقافتيهما وقيمهما السياســية مما كانا عليه من قبل. وأدى التوســع فــي التوحيد الإبراهيمي والفلســفة اليونانية إلى نتائــج مختلفة كليا في الثقافتين. وأصبح الآن من الســهل لشخص غربي أن يفهم الثقافة والقيم الكونفوشــية في الصين والإعجاب بها بالقدر نفسه لفهمه الثقافة والقيم فــي العالم الإســلامي، وقــد فعل الكثيــرون هذا. وليس مــن الضروري الانشغال في تاريخ شامل للنظرية السياسية الحديثة لملاحظة هذا. ونحن محظوظون لأن تاريخ الفكر السياسي الغربي منذ القرن السابع عشر حتى الآن قد تفحصه كليا أكثر من مرة دارسون أكثر مقدرة في هذا المجال من المؤلف الحالي. وتؤكد النتائج أن ما يجري الآن في الغرب لم يكن له نظير فــي العالم الإســلامي، والعكس بالعكس. لذلــك فالمقارنات الأخرى غير ضرورية، وســيكون لها معنى طفيف. وهــذا، بطبيعة الحال، لا يقصد به أن الفكر السياســي الغربي كان أو لايزال جيدا كله، أو أن الفكر السياسي الإســلامي أقل مستوى بالمقارنة. إن الأمر ببســاطة هو القول إن المقارنة خارجة عن الموضوع.

نقلــت بيزنطــة أيديولوجيتها عن الحكم الملكــي المقدس، المحفوظة في المســيحية الأرثوذوكســية، إلى روســيا، التي، بســهولها الواســعة،

أصبحت إمبراطورية مركزية منعزلة. وقد لاءمتها المثل العليا القديمة والأيديولوجية اليوسوبية (سابقا، الفصل الأول) البيزنطية بشكل جيد إلى حد ما. واشتقت الشرعية السياسية من الاعتقاد بالمهمة الدينية للدولة الروسية، «روما الثالثة» (أوبولنسكي 1971 : 466-477). اهتم الفكر السياسي في عالم ما بعد بيزنطة بالتقاليد ومجد القيصر. وهنا أيضا عد وجود حاكم قوي هو الحل، وليس المشكلة (كما كان يعتقد بشكل متزايد في الغرب).

تأثيرات الغرب

حدثت تغييرات الفكر السياسي في الدول ذات الأغلبية الإسلامية وروسيا منذ القرن الثامن عشر فصاعدا نتيجة الاتصال بالأفكار الغربية والاهتمام بها ورد الفعل تجاهها. وربما كان من المفيد مقارنة نوعية التأثير الذي كان للغرب في الروس من ناحية، وفي المسلمين من الأخرى. وقد دانت تطورات الفكر السياسي الإسلامي الجديدة في القرنين التاسع عشر والعشرين للأفكار الإسلامية السابقة بالقدر نفسه على الأقل مثلما دانت للتأثير الغربي. ونجمت التطورات الجديدة في الفكر السياسي الروسي خلال القرنين الماضيين كليا تقريبا عن التأثير الغربي.

احتوى الغرب نفسه، كما سبق قوله، على تنوع في الأفكار والأيديولوجيات. ولم يكن التأثير الغربي مقتصرا على منظومة واحدة. وعلينا أن نميز (على الأقل) بين الفردية الليبرالية والديموقراطية التمثيلية والاشتراكية والقومية. كانت الفردية الليبرالية جذابة بشكل خاص لأنها ضمنت حقوق الأفراد، بما في ذلك حق الملكية الخاصة تحت حكم القانون. وكما في الغرب نفسه، كانت عادة، ولكن ليس دائما، مصحوبة بطلب وجود حكومة تمثيلية، ينظر إليها بشكل عام على أنها أفضل طريقة لمباشرة الحقوق الفردية وحكم القانون والمحافظة عليهما. وكانت الحقوق الفردية والحرية، بدورها، تعد لدى الكثيرين أساسية للتقدم الاقتصادي، بتمكين وجود اقتصاد تجاري وتشجيعه. كما كانت التنمية الاقتصادية تتميز بأنها ضرورية

للسلطة السياسية في العالم الحديث. وكانت الاشتراكية جذابة بشكل رئيس لأنها تقدم فرصة للتصنيع السريع والمسيطر عليه عن طريق ملكية الدولة.

بدأ تلقي الأفكار الغربية في روسيا على نحو أسبق بكثير من تلقيه في الإسلام. وقد وجد الروس أنه من السهل التعلم من الغرب، إلى حد ما لأن دينهم لم يكن مختلفا جدا، ولكن قبل كل شيء لأن المعتقدات الدينية الأرثوذكسية لم تكن، في حد ذاتها، عائقا للاقتباس من، والاندماج بحرية مع معتقدات ثقافة أخرى، وبخاصة التي هي (أو كانت)، على أي حال، مسيحية. بدأت الدولة الإمبراطورية الروسية تتخذ الطابع الغربي تحت حكم بطرس الكبير (حكم من العام 1694 إلى 1725) وكاترين الكبيرة (حكمت من العام 1762 إلى 1796). وقد اهتما، على نحو خاص، بالنموذج البروسي للحكم المطلق الخير والبيروقراطية المركزية.

بعدئذ، نجد أن روسيا، على نحو أكبر من الدول الإسلامية، بدأت تكرر في داخلها بعض الخلاف والنزاع الثقافيين اللذين ميزا الفكر الغربي في أوروبا. وافتتن بعض المثقفين الروس، على الرغم من قلتهم نسبيا في البداية، بقيم التنوير المرتبطة بالفردية والديموقراطية الليبرالية. لكن الاشتراكية دخلت الصراع بسرعة تقريبا، وكان عليها إثبات جاذبيتها بشكل استثنائي، بخاصة في قالبها الماركسي. كان هذا جزئيا لأنها قدمت أيديولوجية كاملة أمكن اعتبارها قادرة على إزاحة الأرثوذكسية الروسية - الدعامة الثقافية الرئيسة، كما بدا، للحكومة المطلقة - باعتبارها نظاما دينيا شاملا قادرا على جذب الجماهير. وكانت النقاشات بين الليبراليين والاشتراكيين حادة في روسيا كما كانت في أوروبا، وأحيانا بدرجة أكبر.

ما نجده في روسيا، ولكن ليس في عالم الأغلبية الإسلامية، هو أن المناقشات التي حدثت بين المفكرين الروس، الذين أمضى العديد منهم فترة نفي في أوروبا، أصبحت جزءا من التدفق العام للحوار السياسي الأوروبي. كان هذا أكثر لفتا للانتباه في حالة الماركسية. ومع البلاشفة (*) (منذ عام 1895)، وصل استيعاب الاشتراكية الماركسية إلى مرحلة تحولت

(*) البلاشفة: المنتسبون إلى الثورة البلشفية التي قادها فلادمير لينين وليون تروتسكي، وذلك في العام 1917م، في مدينة بيتروغراد الروسية. [التحرير].

فيها إلى أيديولوجية سياســية جديدة. وفي عهد لينين وتروتسكي أنجبت روسيا نشطاء فلسفيين امتد تأثيرهم، إلى مدة معينة، بشكل بعيد ومتسع. وأدخل هذا شيئا من روسيا إلى الغرب، وكذلك إلى الصين: استبدادية ذات طابع علماني، ومفهوما شموليا للسياسة لا يقبل بحل وسط. وأصبح تدفق التأثير بين روســيا وأوروبا بالاتجاهين، على الأقل لفترة من الزمن. وهذا لم يكن مشــابها أبدا في حالة التلقي الإسلامي للقيم والأفكار السياسية الغربية والتكيف معها.

كذلك سيطرت الأخلاقيات الغربية للحوار السياسي والمجازفة النظرية على الثقافة الفكرية الروسية نفسها. أدى هذا إلى انتشار كتابات وحركات جديــدة أكثر، يمكن للمرء أن يرى فيها بوضوح ليس مجرد محاكاة للغرب، بل تطويرا للأفكار التي دانت بجانب خاص للثقافة الروســية نفسها. كان هذا ملحوظا بشــكل خاص في الفكر الفوضــوي (anarchist)[1]. وهكذا شــهدت نهاية القرن التاسع عشر عصر نهضة روسيا يمكن مقارنته بالقوة المبدعة التي كانت في أوروبا قبل نحو خمسة قرون. كان بعض هذه الأفكار السياســية شبه الروسية موضع اهتمام أكاديمي فقط خارج روسيا. ولكن أيضا يوجد تولســتوي، الذي كانت أفكاره الدينية - السياسية، من خلال غاندي، قد أحدثت تأثيرا في الهند وخارجها.

في الدول الإســلامية، بالمقابل، كانــت الأفكار الجديدة التي تطورت، غالبا في رد فعل على الغرب أكثر من الحوار معه، قد انتشــرت في جميع المناطــق حيث يعيش المســلمون بأعداد كبيرة، ولكن ليــس خارجها أبدا، وليس بين غير المســلمين أبدا. وقد ظل التفكير السياســي الحديث عند المسلمين ضمن السياق الثقافي الإسلامي، ويبدو أن له القليل من الجاذبية أو المعنى خارجه.

ولكن، على عكس أوروبا خــلال فترة عصر النهضة، كان يوجد أيضا رد فعل في روســيا ضد تدخل الفكر الأجنبي هذا، ومحاولة لإعادة تأكيد القيم الاجتماعية الروســية بشــكل محدد. كان هذا إلــى حد كبير عمل المفكريــن الدينيين الذين رأوا أن الأخلاقيات الوطنية الروســية، وقبل كل شيء المسيحية الأرثوذكسية الروسية، تقدم الأساس لأيديولوجية سياسية

مستندة إلى قيم أخلاقية أسمى. وكان الغرب موضع انتقاد لأنه تخلى عن إيمانه الديني [2]. وقد طور المفكرون المسلمون النوع نفسه من النقاشات، ولكن على نحو أقوى بكثير، باسم الإسلام.

كانت العلاقة بين الفكر السياسي الغربي والإسلامي في الحقيقة مختلفة جدا. وأي شيء يأتي من الغرب كان، للوهلة الأولى، عمل كفار، سواء كانوا مسيحيين أو (أسوأ بكثير) ملحدين. ومع ذلك، تجنب العديد من المثقفين المسلمين في أواخر القرن التاسع عشر هذا بمناقشة أن الأفكار السياسية الأوروبية التي أعجبوا بها ومارسوها كانت في الحقيقة نتيجة اقتباس أوروبي من الإسلام خلال العصور الوسطى. كان هناك، كما رأينا، قليل جدا من الحقيقة في هذا الكلام. اعتقد العثمانيون الشباب أن الحرية والحقوق الفردية، والحكومة الدستورية والديموقراطية التمثيلية، كانت مما أقره الإسلام أصلا، لكنه تجاهله بعد ذلك. لذلك كان ثمة نقاش للعودة إلى المثل العليا والممارسات الأولى التي حجبتها قرون الفساد والاستبداد، والتصوف واللامبالاة السياسية. وكان الخضوع للتأثير الغربي، وفقا لمثل هؤلاء المفكرين، هو إعادة اكتشاف للإسلام السياسي الحقيقي. كان هؤلاء في الوقت نفسه منادين بإضفاء الطابع الغربي ومنادين بالإحياء الديني، عائدين إلى مصادر الوحي. وقد لاحظ نامق كمال (1840-1888م)، على سبيل المثال، أن سيادة الشعب «باللغة التقنية لكلمة [شريعة] تدعى البيعة (العقد)». وما قدموه بأنفسهم على أنه دفاع كان من القيم والترتيبات الدستورية التي أقرها الإسلام الأصلي وتمارس حاليا في الدول الأوروبية (لويس 1968).

لذلك اختلف المسلمون المنادون بإضفاء الطابع الغربي (Westernizers) عن نظرائهم الروس في الإصرار، من دون استثناء تقريبا، على الرغم من أن المثل العليا السياسية «الحديثة» التي دافعوا عنها - الديموقراطية، حكم القانون، الليبرالية، أو (لاحقا إلى حد ما) الاشتراكية - كانت مؤسسة على القيم الإسلامية. وفي الوقت نفسه، كانوا يميلون أقل بكثير من المفكرين الروس - أو الغربيين في الحقيقة - إلى التخلي عن معتقداتهم الدينية [3]. وفي هذا المجال توجد بعض الاستمرارية بين الليبراليين المسلمين

في القرن التاسع عشر والأصوليين المسلمين في القرن العشرين. وقد أصر العثمانيون الشباب، على سبيل المثال، على أن قرارات الأغلبية الديموقراطية يجب أن تتفق مع القانون الأخلاقي كما علمه الإسلام. «في الإسلام، الصالحون والطالحون تحددهم [الشريعة] التي هي التعبير عن المعيار الجيد والنهائي للحقيقة» (نامق كمال، في بلاك 2001: 294). كان هذا يتفق مع القانون الطبيعي الغربي. وبشكل مشابه، كان يمكن لأصولي مثل المودودي (1903-1979) أن يقول، بدلا من قبول الأفكار الغربية جملة واحدة، إن على المسلمين اكتشاف «طريقتهم الوسطية»، مميزين ما هو صواب وما هو خطأ في الرأسمالية والاشتراكية والفاشية والشيوعية (ترب 2006). ويمكن لهذا أن يبدو كلاما لأحد البابوات في أوائل القرن العشرين.

أثرت الفاشية في كل من الحركات العلمانية والدينية في مناطق الأغلبية الإسلامية، مثل تركيا، وحزب البعث في العراق وسورية، وكذلك الأصولية (لا سيما في حالة سيد قطب) (بلاك 2001: 321-322).

حافظ المفكرون السياسيون الأصوليون على بعض سمات الفكر السياسي الإسلامي الأسبق التي كانت غريبة جدا على الفكر الغربي ولا يمكن أن تتفق معه. إن الحكم الملكي الشعبي يأتي في المرتبة الثانية بعد حكم الله (الحاكمية: الحكم المطلق) [4]. يميل هذا إلى تخويل كل من ينظر إليه بوصفه متحدثا بالنيابة عن الله والقرآن الكريم، بحيث يمكنه تجاوز العملية الديموقراطية في كل مناسبة. وتعتمد شرعية الحكومة كليا على الموجودين في السلطة لكونهم يتمتعون بالإقناع الديني الصحيح. وأي اجتماع منتخب يجب أن يتألف من ممثلين ذوي مؤهلات أخلاقية وآراء فكرية مقبولة على الأسس الدينية. ومع ذلك يجد المرء شيئا مماثلا قليلا في المعايير الأخلاقية والفكرية للمنصب التمثيلي الذي اقترحه جون ستيوارت ميل أو ت. س. إليوت [5]. على أي حال، يعني هذا في الحالة الإسلامية أن على الممثلين المنتخبين أن يكونوا تابعين لنخبة دينية معينة ذاتيا.

وأخيرا، ثمة معارضة للتحديد المتعلق بشكل الحكومة أو الأمور الدستورية الأخرى، التي هي، برأي قطب، «مسألة لامبالاة» (موصلي

1992: 162-163). ويعتمد المرء بدلا من ذلك، من جديد، على الدين وعلى مزايا الممثلين السياسيين. وعمليات اختبار السلطة غير مهمة ما دامت الشريعة تؤيدها [6].

الاستنتاج

استوعبت روسيا وعالم الأغلبية الإسلامية قدرا كبيرا من الثقافة والأيديولوجية السياسيتين الغربيتين. وفي العالم الحديث تكمن أصالتهما بالضبط في الطريقة التي كيفا وفقها الأفكار الغربية ومزجاها مع تقاليدهما الخاصة. وكان للمسلمين تأثير أقل خارج مجالهم الثقافي. وكان هذا واسعا ومتنوعا كثيرا في داخله، وقد مارس العلماء النظريون المسلمون الأصليون، مثل الأصولي سيد قطب، تأثيرا في جميع أرجائه. وبقدر ما أعرف، إن المفكر السياسي الحديث الوحيد من العالم الإسلامي الذي كان له تأثير خارج ذلك العالم هو فرانز فانون [7]. ويمكن للمرء أن يسأل، فعلا، فيما إذا كان لدى روسيا أو الإسلام الآن أي شيء ليقدموه إلى الناس خارج ثقافتيهما. وكذلك الأمر بالنسبة إلى التراث السياسي للتوحيد الإبراهيمي وأديانه «العظيمة».

نقلت أوروبا وأمريكا منذ العام 1919 إلى العالم الأوسع، بداية بروسيا، تراثهما السياسي، المؤسساتي والأيديولوجي معا. لكن المرء قد يسأل فيما إذا كان ما ينقله الغرب ليس في الحقيقة شيئا تلقاه هو نفسه من اليونان وروما القديمتين. كانت الديموقراطية والحكم الجمهوري والحرية كلها قد ورثتها أوروبا، إلى جانب الفلسفة والعلم والكثير غير ذلك، من العصر الكلاسيكي القديم. لذلك، هل كانت المساهمات الأصلية الوحيدة لأوروبا هي الاشتراكية والقومية؟ هل هي طريقة اليونانيين التي تنتشر الآن في جميع أرجاء العالم؟

قدمت أوروبا وأمريكا الشمالية مساهماتهما إلى كل من الديموقراطية والحرية، بتطوير الديموقراطية التمثيلية والفدرالية على التوالي. واكتشفت إنجلترا نظام الحزبين، إلى جانب التسامح مع الخصوم

السياسيين، بفضل البروتستانتية الليبرالية [8]. وهذا، كما يظهر تاريخ كل من روما القديمة والدول الحديثة، هو الذي يجعل الديموقراطية ممكنة ومستمرة. لكن انتشار «الديموقراطية الليبرالية» قد يكون، على أي حال، انتشارا لابتكار يوناني [9].

إن المساهمة الأوروبية والأمريكية الشمالية الوحيدة المؤكدة بالديموقراطية الليبرالية - الفلسفة والأيديولوجية السياسية المهيمنة اليوم - هي، إلى حد ما، فصل الدولة عن الدين. ولم تكن اليونان ولا روما قد حققت هذا، أو حتى حاولت تحقيقه. ويترك فصل السياسة عن الدين وراءه مجموعة كبيرة من المشاكل - تتعلق بالهوية والقيم الأساسية وكيفية المحافظة على الاحترام الاجتماعي. لكنه من الضروري حتما فيما إذا كانت هنالك حرية للتعبير والاعتقاد.



الملحق

مارسيليوس وابن رشد

بقي كتاب ابن رشد «تعليق على جمهورية أفلاطون» في الترجمة العبرية فقط، والتي قام بها صموئيل ب. يهودا. إن النسخة العربية الأصلية مفقودة، هكذا كان الاهتمام بالفكر السياسي اليوناني في العالم الإسلامي آنذاك. وقد أكمل صموئيل ب. يهودا ترجمته في بوكير (ميناء تجاري مهم على نهر الرون) أو قربها في 9 فبراير 1321 [1]. وربما كان مارسيليوس في أفينيون، القريبة جدا من بوكير، في الفترة 1316 - 1318. وهو مذكور في رسالة البابا يوحنا الثاني والعشرين (29 أبريل 1319) «بأنه قد أرسله (ماتيو فيسكونتي أوف ميلانو) وكان غراندي (ديلا سكالا أوف فيرونا) إلى الكونت تشارلز أوف لا ماركيه» [2].

ومنذ العام 1319 أو 1320 حتى العام 1325 أو 1326 عاش في باريس، وربما درّس في كلية الفنون هناك، وهناك كتب «المدافع عن السلام»، الذي تم العام 1324 (DP 2، 24، 17).

تدرب مارسيليوس بصفة طبيب في بادوا، وخلال بقية حياته الأكاديمية درّس الفلسفة والعلم «الفلسفة الطبيعية». وكان مثل معلمه وصديقه جون أوف جاندون، مرتبطا مع الذين، اتبعوا تفسير أرسطو الذي وضعه ابن رشد - المدرسة الفكرية المعروفة باسم «مدرسة ابن رشد اللاتينية» - من أجل هذه الأسباب كلها التي تتعلق ببيئته ومهنته، من الممكن على الأقل أنه كان يعرف أي شذرات من الفكر الإسلامي واليهودي كانت منتشرة آنذاك، في آن واحد عبر النقل الفعلي للأعمال الكاملة، والمتضمنة في الأعمال الطبية أو المختارات[3]. وبالنظر إلى أنه منشق إلى حد ما، من المحتمل جدا أن يكون قد تحاور مع اليهود. لذلك ثمة أساس ما للاعتقاد باحتمال أنه عرف وقرأ ترجمة كتاب ابن رشد «تعليق على جمهورية أفلاطون» التي قام بها صموئيل ب. يهودا، والتي انتهت قبل أربع سنوات فقط من إتمام كتابه «المدافع عن السلام». وربما كان قد عرف أيضا كتاب الفارابي تعليق على كتاب أرسطو أخلاق نيكوماكوس[*] (كويليت 1979: 100).



(*) «أخلاق نيكوماكوس» كتاب وضعه أرسطو حول الأخلاق، وأهداه إلى ابنه نيكوماكوس وسمّاه باسمه. [المترجم].


الملاحظات



المقدمة

(1) يبدو أن كتاب الفارابي (المدينة الفاضلة) يتجنب عمدا الإحالة المعاصرة. انظر أيضا ج. دونبابين، «تلقي كتاب أرسطو «السياسة وتفسيره»، في «تاريخ كمبريدج لفلسفة العصور الوسطى المتأخرة» (كمبريدج: منشورات جامعة كمبريدج، 1982)، 732-735.

(2) يمكن للمرء أن يفعل ذلك في الغرب بعد القرن الثامن عشر، ولكن حتى هذا أمر معقد.

(3) بلاك 2002: 244-251. يمكن استنتاج الأفكار والمواقف من البيانات العادية، ومن المؤسسات والطريقة التي تعمل بها، ومن السياسات المتبعة، وأنواع الحلول التي التمسها الناس للمشاكلات السياسية.

الفصل الأول

(1) س. ن. أيزنستات، «العصر المحوري: نشوء رؤى التسامي وظهور رجال الدين»، المجلة الأوروبية لعلم الاجتماع، 23 (1982)، 294-314.

(2) رسالة إلى ديوغنيتوس (124 ميلادي تقريبا): مقتبس من إ. ر. دودز، الوثنيون والمسيحيون في عصر القلق (كمبريدج: منشورات جامعة كمبريدج، 1965) 20، 176 n .4 ،184 ،ECW.

(3) بينما جرى تثبيت نص القرآن مبكرا، كان ثمة خلاف لمدة قرن وأكثر بخصوص أي الأحاديث كان حقيقيا. حول اكتشاف الحديث أو وضعه: كرون 1987: 214، 216، 222-225. انظر أيضا رواية كنعان مكية التاريخية، الصخرة: حكاية القدس في القرن السابع (لندن: كونستابل، 2001).

(4) كرون 2004: 8-9. «كل شيء تطلبه المسلم ليؤمن به أو يفعله كان مؤسسا على التقاليد التي تفيد إثبات أن محمدا صلى الله عليه وسلم، (بالمثال أو القدوة، قد فعل هكذا» (غيوم 1956: 92).

(5) قارن البراهميين والملوك في الهند.

(6) المراعاة الدينية «تؤيد... التمسك بالقانون المدني (الناموس) والقانون الديني (الشريعة)»: ابن سينا في 103: LM.

(7) مقتبس من نيكول، CMPT n 68. تابع هذا الطريقة الرومانية القديمة لدمج المجال المقدس مع المجال العام.

(8) مقتبس من أركويير 1934: 58-59 CMPT n. 95-97.

(9) كارليل 1962: 187، 190 - 191 دفورنيك 1966: 804-807؛ ماركوس، في CMPT 95-97، 102 استحضر هذا «السلطة» الخاصة بمجلس الشيوخ الروماني القديم التي أشرفت على «القوة» المجردة للقضاة.

(10) دفورنيك 1966: 698-699، نيكول، في CMPT 69-70. تحدث جوستنيان عن «الكهانة والإمبراطورية، الأولى تخدم الشؤون الإلهية، والأخرى تحكم الشؤون البشرية»: المرجع السابق 68-69.

(11) مقتبس من كيرن 1968: 71 n. إيزيدور (560 تقريبا 636-م) («معلم العصور الوسطى») كان مؤثرا إلى حد كبير.

(12) اعتقد رعايا شارلمان الفرنجة أن قوته مستمدة من «إرادة الله وبناء على طلب شعبه المسيحي»: CMPT 231.

(13) CHI iv 276؛ كرايمير 1992: 274. احتاج عضد، بصفته غازيا أجنبيا وشيعيا، إلى إعلان التشريع هذا، بينما احتاج الخليفة الضعيف عسكريا إلى راع محلي فعال. وبالطريقة نفسها، عندما أعاد البابا الإمبراطورية الغربية بتتويج شارلمان (800م)، اكتسب حماية عسكرية، وهي هيبة شارلمان.

(14) يمكن أن يكون هذا تشكيلا ملائما لمفهوم طريقة الإمامية (الشيعة الاثني عشرية)، التي يبدو أن الفارابي كان ينتمي إليها، في النظر إلى الأمور. كان ذلك الوقت نحو (941م) عندما أعلن أن الإمام الثاني عشر قد دخل في اختفاء دائم.

(15) كرون 2004: 395-396. بكلمة أخرى، كان ثمة «انشقاق بين الحكم العسكري للأمراء... وجميع مؤسسات الحياة المدنية أو الاقتصادية أو القانونية أو الدينية» (هودغسن 1974: ii. 53-64). انظر أيضا كرون 2004: 245، العظمة 1997: 180.

(16) «يعتمد استقرار الدولة على الدين الذي نمجد فيه الله... إذا جرت مراعاة الدين الحقيقي عبر الحياة بكل نقائه، فإن الدولة ستزدهر»، كما قال الإمبراطور ثيودوسيوس الثاني في العام 431 (مقتبس من بدفورنيك 1966: 770).

(17) مقتبس من بوسورث 1963: 63. يتابع البيهقي: «وجعل الأمر مفروضا على سكان الأرض بأن يخضعوا أنفسهم إلى السلطتين».

(18) أرجوماند 1984: 59، 65-66، هوم 1991: 56، لامتون 1931: 254.

(19) انظر على سبيل المثال: الفارابي، CV 299، LM 64 - 74.

(20) استنادا إلى نظرية دوركايم أنه، بينما يتقدم المجتمع، كذلك يزداد تقسيم العمل.

(21) «قسمة حاخامية (Rabbinic) متميزة للتقوى والقوة»: كرون وكوك 1977: 124.

(22) حذرت عدة أحاديث من وجود أي تعاملات مع السلطة السياسية (السلطان)، أحدها (منسوب بشكل ملائم إلى الخليفة الرشيد) عرف الرجل السعيد بأنه من لديه بيت يؤويه ومال يكفيه وزوج ترضيه، «ولا يعرفني ولا أعرفه». أبرز آخرون خطر قبول منصب عام: «من بين ثلاثة قضاة، اثنان في الجحيم» (في بلاك 2001: 37). انظر كرون 2004: 254، ف. روزنثال 1970: 330.

(23) كان على الجميع أن يبيعوا مقتنياتهم، «ويقسموا [العائدات] بين الجميع كما يكون لكل واحد احتياج»(*): أعمال الرسل 2: 44-45؛ 4: 32-35.

(24) النداء البابوي من أجل الدعم ضد المسلمين (853): مقتبس من كيرن 1968: 46.

(*) نقلت النص حرفيا كما ورد في الكتاب المقدس. [المترجم].

(25) كتاب فرنجة يردون على انتصار شـــارل مارتل على العرب في بواتييه (732) «هـــم آباء فكرة الحملة الصليبيـــة»: والاس - هادريل 1971: 99. انظر أيضا CMPT 235، إردمان 1977: 29.

(26) وفقا لجون كريسســتم، ليس مســموحا للمســيحيين «اســتعمال العنف لمحاربة الخطأ. عليهم التزود بالإقناع واللطف لإنقاذ البشر»: مقتبس من دفورنيك 1966: 607. كان هذا الرأي مشتركا مع بعض الإسماعيليين (كرون 2004: 380).

(27) EB 379 ، دفورنيـــك 1966: 765. الإمبراطـــور جوليان (حكم العام 361-363م)، مستعيد العبادة الوثنية، اعتنق التسامح الشامل.

(28) اليهود المضطهدون من عامة الناس يمكن حمايتهم من قبل الحكام.

(29) جزء من «هرطقتهم» كان دفاعهم عن الحكم الذاتي الإمبراطوري.

الفصل الثاني

(1) CPR 5-7، بـــلاك 2001: 121، كـــرون 2004: 3، 7. انظـــر، أفلاطـــون، الجمهورية، 2 .a369 - c371.

(2) الجاحظ، الرســـائل 1: 103-104، المسعودي، مروج الذهب، تحرير بيلات، الطبعة الثانيـــة 531، الماتريدي، كتاب التوحيد، تحريـــر خليف، 182. لهذه المراجـــع والتي تليها المؤشـــرة بنجمة، أنـــا ممتن جدا لباتريســـيا كرون على التصنيف الذي قامت بـــه («لماذا المجتمعات؟ لماذا الحكومات؟ أجوبة بالتراث اليوناني») في المؤتمر الذي انعقد حول «العنصر اليوناني في الفكر السياسي الإســـلامي» في معهد الدراســـات المتقدمة، برينســـتون، يونيو 2003: انظر، غاناج وآخرين 2004.

(3) يتابـــع الجاحـــظ (776 : 9/868): «إنـــه مـــن طبيعة البشـــر... تجنب تنفيذ العقوبات المســـتحقة حيث يستطيعون. وهذا ما يســـبب الفوضى العامة وعدم تنفيذ القوانين»: في بيلات 1969: 63-65.

(4) الطـــب الروحاني، الفصـــل 17 (القاهرة 1978)، 105 ومـــا بعدها، الفيزياء الروحية، ترجمة أ. ج. أربري، 88-99.

(5) يوجد نص واحد، منســـوب إلى ثيميســـتيوس غير المســـيحي في القرن الرابع ولايـــزال باقيا بترجمـــة عربية، يتحدث بمـــزاج أكثر اعتدالا عـــن آراء الناس المختلفـــة حول العدالة والخطأ» (رســـالة إلى يوليان، تحرير شـــهيد، 88-89، تحرير سالم، 29-30). قارن آراء علماء الإنسان اليوم حول قدرة الثقافة على خلق النظام في المجتمعات القديمة.

(6) «التعاملات المتبادلة تتطلب قانونا (ســـنة) وعدالة، وهذا بدوره يتطلب مشرعا وناشـــرا للعدالة»: ابن سينا، الشـــفاء، الآيات، 10. 441 (ترجمة مرمورة 99). يظهر هذا النقاش أولا في رسالة أرسطية مزعومة إلى الكساندر، حول حكومة المدن (سياســـة المدن)، المســـتمدة من مصدر يوناني متأخر بلمســـات فارسية (انظـــر بـــلاك 2001: 27، 31، n. 10 التاريخ الدقيق مجهـــول تماما). هذا النقاش حول الدولة مشابه لنقاش ابن المقفع وبعض المعتزلة.

(7) CD 15، 4، 18، 2، 1، 19، 12 علـــى غـــرار ذلك، يقول الفارابي إن أعضاء دولة اســـتبدادية يتعاونون لكســـب الهيمنة، وحاكمهم هو الأفضل في الوصول لتحقيق هذا: LM 46 - 47، انظر، أيضا VC 299.

(8) الجاحظ، رسائل، 4، 318 وما بعدها.

(9) ب. أبراهاموف، «نظرية القاسم بن إبراهيم حول الإمامة»، مجلة Arabica، (1987) 34، 86.

(10) بيـــلات 1469: 63-65. جعـــل بعضهم هذا نقاشـــا حـــول الملكية باختصار: المسعودي، مروج الذهب، تحرير بيلات، الطبعة الثانية 531. في البيروني، كان النقاش أكثر حدة أيضا: «طبيعة الإنسان مكونة من مزيج متناقض، والذي يمكن إبقاؤه متجمعا بقدرة شخص متمكن من القوة»: جواهر المعادن، 6-7.

(11) شيشـــرون De officiis، 13.1، 22، 50-51، 153؛ 2. 13-14، القوانـــين 1. 49؛ De inventione 1. 2؛ De Oratore 1-30.1؛ Pro Sestio 90-2.

(12) إنياس سيلفيوس بيكولوميني، De Gestis concilii Basiliensis ، تحرير وترجمة دنيس هي و و. ك. سميث (أكسفورد: منشورات كلارندون، 1967)، ص 32-34.

(13) جوليفيت 1988، دالفرني 1994.

(14) DP 1 . 4 . 3 - 4، إعداد بريفيتي أورتن، صفحة 13.

(15) موسى بن ميمون (1135-1204م)، الذي يمكن أن يكون كتابه «دلالة الحائرين» معروفا لدى مارسيليوس، أعاد باختصار صياغة آراء الفارابي حول هذا الموضوع: دليل الحيارى، ترجمة شلومو باينز (شيكاغو: منشورات جامعة شيكاغو، 1963)، 2. 382. انظر، فاسيليوس سيروس، «الحياة والكتابة في بابل العصور الوسطى: ترجمات من العربية والعبرية إلى اللاتينية والدراسة المقارنة للفكر السياسي في العصور الوسطى وبداية العصر الحديث» (تصدر قريبا).

(16) الفارابي، VC 229. ربما يكون هذا مأخوذا من الفيلسوف اليوناني المتأخر نيميسيوس من إميسا (كتب نحو العام 400): كرون 2004: 259. أود أن أشكر المشاركين في الندوة عن الفكر السياسي خلال مؤتمر في ليدز في العام 2001 حول تاريخ العصور الوسطى، الذي نظمه كاري نيدرمان، من أجل مناقشتهم المفيدة حول هذه المسألة بكاملها. وأود بشكل خاص أن أشكر فاسيليوس سيروس على الأحاديث التي أجريتها معه، والعديد من التعليقات والمراجع المفيدة التي قدمها لي.

(17) قارن، مناقشة دوركايم «تقسيم العمل في المجتمع».

(18) الزراعة والصناعة والجيش والمالية والكهنة، و«القضاء أو الاستشارة» الجزء: DP 5 .1.

(19) ذكر مارسيليوس أن الغاية القصوى (السبب النهائي) للدولة هو أن الذين «يعيشون حياة مدنية... يعيشون جيدا، لأن لديهم وقت فراغ من أجل ممارسة الأعمال الليبرالية لمزايا الذهن العملي والنظري معا» (1 . 4 . 1). أشار ابن رشد إلى المجموعات المهنية مرة ثانية عندما كان يناقش العدالة السياسية: «هذه الدولة ستكون عادلة بسبب

المجتمعات التي بداخلها. لأن العدالة فيها تكمن ضمن كل شخص من مواطنيها يقوم فقط بما هو مقدر له على نحو فردي» (ترجمة روزنثال، 160).

(20) الفارابي، VC 235. يجب أن يكون لكل شخص فن وحيد مخصص له (انظر لامتون 1981: 323). عالج هذا إخوان الصفا، الذين اعتبروا أن جميع الحِرف شرعها الأنبياء والحكماء، ومن أجل وضعها في منزلتها الصحيحة، على المشرع أن يعرف كلا من العمل والسلوك المخلص. كانوا يشيرون هنا إلى الإمام الواسع المعرفة لدى الشـيعة: ماركت 1973: 232-3، 431، 586. قارن مارسيليوس أوف بادوا في بلاك 2002: 89.

(21) DP 2. 9. 1، السطر 14، كويليت 1979: 117.

(22) سـاوى الفلاسفة المسلمون أحيانا بين الإمام والفيلسوف والمشرع. «حول الإجماع»، انظر كويليت 1979: 120-121.

(23) ولكن انظر ستيفانو سيمونيتا، Dal difensore della pace al Leviatano: Marsilio da Padova nel seicento inglese (ميلانو: يونيكوبلي، 2000)، مذكور سابقا، Marsilio in Inghilterra: stato e chiesa nel pensiero inglese fra XIV e XVII secolo (ميلانو: LED، 2000).

(24) وفقا لأبي يوسف (731-798): بلاك 2001: 25.

(25) «تنسار»، الصفحتان 5، 22، فيسهوفر 1996: 211. قيل إن من كتبه هو وزير لدى أردشير. انظر م. غريناشي، La «Siyasatu-l-'amiyya» et' l'influence iranienne sur la pensée politique islamique›, Acta Iranica, 6 (ليدن: بريل، 1975)، 33-288.

(26) يو. ن. غوشال، تاريخ الأفكار السياسية الهندية: الفترة القديمة وفترة الانتقال إلى العصور الوسطى (أكسفورد: منشورات جامعة أكسفورد، 1959)، الفصلان 6 و7.

(27) «الملكيـــة» De Monarchia، 3، 16 فـــي «الكوميديـــا الإلهيـــة»، يقـــع الفردوس الدنيوي بين المطهر والفـــردوس، يقابل دانتي أخيرا بياتريس هناك: Purgatorio، 28-33. انظر، إ. روزنثال 1958: 15.

(28) إ. روزنثال 1970: 309، أورفوي 1991: 107، 110. قارن، ابن رشد، CPR 5، 28 (وفـــي أورفوي 1991: 110) مع دانتي، «الملكية» ، De Monarchia 4 .1. انظر أيضا لامتون 1980: 138.

(29) استعملت كلمة status الإمبراطورية الكارولينجية نحو العام n 174:817 CMPT. حـــول المفاهيم ما قبل الحديثة للدولة في أوروبا، انظر، بوســـت 1964، سكينر 1978: 2. 352-358، بلاك 1992: 186-191.

(30) بـــلاك 1992: 19، تيلينباخ 1993: 186. انظر، شيشـــرون، «في القوانين» De officiis، 2.

(31) CMPT 208، اقتباس كانتوروفيتش 1957.

(32) لويس 1988: 31-41، الموسوعة الإلكترونية، تحت كلمة إمامة، خلافة.

(33) التعبيـــر العثمانـــي المعتاد لما يصطلـــح عليه المؤرخون بعبـــارة «الإمبراطورية العثمانيـــة» كان «devlet-i al-i Osman : دولـــة آل عثمـــان». حـــول كلمة سلطان. انظر، لويس 1988: 35.

الفصل الثالث

(1) اكتســـبت العائلة الصغيرة في بيزنطة أيضا أهمية منذ القرن الســـابع: هالدون 1991: 401.

(2) «الخدم ليســـوا ملزمين بالطاعة لســـادتهم، ولا الأولاد لآبائهم، وفي عقد الـــزواج، المحافظة على البكارة، أو أي أمر مشـــابه آخـــر»: توما الأكويني، Summa Theologiae 2 / 2 ae 104. 5 (في دنتريفز 1954: 176).

(3) غودي 1983: 39، 46، 95، 102.

(4) المرجع السابق 22، بلوخ 1961: 139.

(5) غودي 1983 :11، 8، 23-25، 155، إ. ل جونز 1981: 11-12، 15.

(6) رينولـــدز 1994: 33. يبدو أنه من المفضل تفـــادي تعبير «إقطاعية»، بمضامينه المبالـــغ في تنظيمهـــا: رينولدز 1994؛ ولكن انظـــر المراجعة في 110 (1995) EHR 1210.

(7) إينالســـيك 1973: 110، نيكـــوارا بلديســـينو، Le Timar dans l'état ottoman (فيسبادن: هاراسوفيتس، 1980).

(8) بلوخ 1961: 419-420 و131: «كان من المحتمل أن يأخذ قانون الرابطة شكل «الأخوة» الخيالية».

(9) جيرك 1868/1990، ويبيـــر 1921/1972، بلاك 1984/2002، برودي 1992. رأى كل مـــن جيرك وويبير أن هذا بين عوامل الاختلاف الحاســـمة في أوروبا.

(10) كما عبرت عن هذا كومونة commune فرنســـية في القرن الثاني عشر: [نحن] اخترنا أن نكون محكومين باتحاد قســـم مشـــترك (communem coniurationem) بحيث يمكن لكل شـــخص عند الحاجة أن يتحمل جاره كأخيه» (بلاك 2002: 56-57).

(11) «كان القانـــون النموذجي ميزة طبيعية في العشـــيرة»: CMPT 138، تيليت 1984: 640-641، ماركوس 1983: 23.

(12) إن مبـــدأ عـــدم الانتماء العرقـــي نقله إلى صميم الحكومـــة العثمانية التجنيد الإجباري (devshirme)، الذي منح الشـــبان الموهوبين مـــن مقدونيا واليونان وبلغاريا وصربيا، وبلاد أخرى أدوارا رئيسة في الجيش العثماني والنظام الإداري.

(13) مـــن أجل قومية عربية حديثة، حوراني 1983. ربما بدا أن إيران منذ القرن الســـادس عشر كانت تشـــبه دولة قومية، لكن الوعي السياسي كان مركزا إلى

حد ما على المذهب الشيعي. إن كلمة وطن (vatan بالتركية)، التي تعني دولة قومية أو أرض الأجداد، هي تعبير جديد: لويس 1988: 40–41.

(14) كاهن 1977: 198، 323–358.

(15) «كان ثلاثة أرباع السكان العراقيين عشائريين وغير معتادين على طاعة أي حكومة» (مراقب في العام 1918، مقتبس من باتريك كوكبيرن: Guardian، 14 أكتوبر 2005). الباكستانيون القادمون إلى بريطانيا «أحضروا معهم عقلية عشائرية ريفية، حيث يبقى كل شيء في المجموعة العائلية. الزواج، العمل، الدين - من هم أصدقاؤك، لمصلحة من تصوت... - هذا كله مصمم للمحافظة على السلطة لدى الشيوخ، المسؤولين بدورهم أمام شيوخ العشيرة، الذين يمكن أن يكونوا مسؤولين أمام الأعضاء الكبار في باكستان» (ديفيد أختار، Observer، 23 أكتوبر 2005).

(16) «ليس يهوديا ولا يونانيا، ليس عبدا ولا حرا، ليس ذكرا وأنثى لأنكم جميعا واحد في المسيح يسوع»: رسالة بولس الرسول إلى أهل غلاطية 3: 28، رسالة يعقوب 2: 1–13.

(17) رسالة بولس الرسول إلى أهل كورنثوس 12: 30–34؛ رسالة بولس الرسول إلى أهل رومية 13: 1–6، رسالة بولس الرسول إلى أهل أفسس 4: 11–13. الشرج واليد والزبال والمهندس المعماري، لهم أهمية متساوية (كما نعرف جميعا). استعمل كليمنت أوف روما مراتب الجيش لصياغة الفكرة نفسها (ECW 42–43).

(18) «وجد البشر جميعا في الكون متساوين ولكن مع نظام مختلف للجدارة»: البابا غريغوري الأول، مقتبس من ريديليت 1981: 464.

(19) ر. س. زايهنر، بداية الزرادشتية وانهيارها (لندن: ويدنفلد ونيكولسن، 1961)، 284–285.

(20) براين ك. سميث، تصنيف الكون: نظام فارنا الهندي القديم وأصول الطائفة (نيويورك: منشورات جامعة أكسفورد، 1994).

الفصل الرابع

(1) أوكلي 2006، جينيت، في فريدبيرغ، تحرير، 2004: 84.

(2) EB 478، إعداد ستيفنسون، 392.

(3) EB 350-353، 478، 379. قال مؤلف «Ambrosiaster» المسيحي «إن الملك يعبد على الأرض بوصفه نائبا لله»: 91. 8 في CSEL 50 - 157.

(4) البابا ليو الأول (حكم خلال العامين 440 - 461)، سيرمو 3: LP 54، 146 (مستند إلى إنجيل متى 16: 18)، أولمان 1955. حافظت البابوية على السلطة القضائية في روما.

(5) ريدبليت 1981: 136 (فرنسا القرن السادس)، BT 30 (التتويج الإنجليزي العام 973)، تيلينباخ 1993: 39.

(6) تيلينباخ 1993: 39-42، ريدبليت 1981: 463، كارليل 1962: 1، 114، 127، 163.

(7) للاستمرارية والخلافات بعد مجيء الإسلام، انظر العظمة، 1997.

(8) قول مأثور: المرجع السابق 103. يجد المرء الفكرة نفسها لدى الفيلسوف الإسباني ابن رشد والذرائعي الهندي البراني والمصلح العثماني نعيمة: بلاك 2001: 122-123، 161، 267.

(9) في مصر اليوم «الرئيس يختار الوزراء والمدعين العامين ورئيس المحكمة العليا ورئيس محكمة الاستئناف وقائد الشرطة وقائد الجيش. وله سلطة كاملة ومطلقة، حتى التشريع المقترح في مجلس الشعب يجب أن يمر به»: طارق خاطر، مدير الجمعية المصرية لحقوق الإنسان والمساعدة القانونية كما ورد في جريدة The Observer، مارس، 2007.

(10) على سبيل المثال، كبير الوزراء نظام الملك (1018 - 1092 تقريبا): «يوم البعث، حين يبعث أي شخص استخدم القوة على مخلوقات الله، ستربط يداه، وإذا كان عادلا، ستطلق عدالته يديه وترسله إلى الجنة، ولكن إذا كان ظالما، فظلمه سيلقيه في جهنم»: السِير، 11 - 12.

(11) الغزالي، مقتبس من عثمان: 1960: 205.

(12) ثمة كلمة أخرى «للعدالة» بالمعنى العام هي «العدل»: لويس 1988: 143 n.

(13) غير البراني القول «الدين والعالم توأمان» إلى «الدين والعدالة توأمان»: بلاك 2001. في أوروبا العصور الوسطى، كما عبر ميتلند عن ذلك، «القانون هو النقطة التي تلتقي بها الحياة والمنطق».

(14) وصف إيزيدور القانون العلماني بأنه «رسول العدالة» و «روح مجموعة الناس كلهم»: CMPT 144.

(15) لمح كاتب تركي في القرن الحادي عشر إلى أن أي حاكم ملزم بمراعاة القانون الشعبي: بلاك 2001: 113.

(16) في أرضروم (1540) قيل إن «المجتمعات العشائرية، بالإضافة إلى التجار ومجتمعات أخرى لم تستطع تحمل العبء الثقيل الناجم عن [قوانين الحاكم السابق]... أرادوا أن يوضع قانون الروم (العثماني) موضع التنفيذ» (مقدمة من أرضروم (1540)، في إينالسيك 1969: 128). بالمقارنة مع القوانين الإقطاعية الأوروبية المسيحية التي سبقته، حرم القانون العثماني العلماني العمل الإجباري، وقدم أيضا نظاما ضريبيا أسهل (إينالسيك 1973: 72-74). وأشارت وثيقة هنغارية من منتصف القرن السادس عشر إلى «البدع الشريرة» مثل العمل الإجباري والضرائب الجديدة، وهو ما يجب تصحيحه: إينالسيك 1969: 133-134.

(17) حول دور العرف، قارن ابن تيمية (1263-1328) (لايوست 1939: 248-249، 303) مع بارتولوس أوف ساسوفيراتو (1314-1357) (بلاك 1992: 127-129).

(18) تحت حكم العثمانيين، جرى تطبيق كل من الشريعة والقانون في محكمة القاضي (الدينية). طلب من القضاة العثمانيين تحري الحالات «وفقا للشريعة والقانون» هيد 1973: 216.

(19) إنجيل متى 18: 15-17، كامبنهاوزن 1969: 128، 147، 216.

(20) أو «الجمهور كله (pan ptethos)»: أعمال الرسل 15: 12، 22، 30، كليمنت روما، في بيتسن تحرير، 35.

(21) ســـانت أمبروز، Exameron، في CSEL، الجزء 32، تحرير شينكل، 5. 15. 50-53 و66-72.

(22) Concilia Africae A 345 .A 525، تحريـــر س. مونيير في Corpus Christianorum، series latina، الجـــزء 149(1) (تورنهولت: بريبولس، 1974)، 34، 139-140.

(23) الرسائل، في PL، الجزء 3، صفحة 1091.

(24) «تفـــرق توجيه النبي صلى الله عليه وســـلم فـــي المجتمع عندما توفي»: كرون 2004: 134؛ العظمـــة 1997: 103. تحت حكم النظام العثماني، الذي انتهى الآن، كان العلماء منظمين في تسلســـل هرمي برئاسة شيخ الإسلام. لكنه كان معينا، ويمكن عزله، من السلطان.

(25) راى كل من ابن تيمية وابن جماعة أن هذا التزام في الشريعة: بلاك 2001: 92، 157؛ العظمة 1997: 103.

(26) كيـــدي (1963). وفقا لفخر الدين الـــرازي (1149-1209)، كان «أمرا غير قانوني التحدث بالســـوء عن ملك مســـتبد... فالخير الذي حل من وجوده كان أكبر من السوء»: بلاك 2001: 126.

(27) «regem iura faciunt، non persona، quia nec constat sui mediocritate sed sublimitatis honore» (يعمـــل الملـــك بالقوانـــين، وليـــس بشـــخصه، لأن الأمر لا يعتمد على اعتداله ولكن على ســـمو المنصب)، المجلس الثامن لطليطلة، إسبانيا (653): والاس - هـادريل 1971: 55، استنادا إلى المخطوط 1. 14. 1؛ كرره «براكتون»: بلاك 1972: 153.

(28) انظر برودي 1992: 214، pace أولمان، 1961.

(29) ورد في مجلس إقليمي إسباني يعود إلى العام 666: والاس - هادريل 1971: 55؛ انظر أيضا، كارليل 1962: 1. 238؛ بوست 1964؛ بلاك 1992: 166.

(30) رينولدز 1984: 270-271، 308-309، 554 - 572، CMPT517؛ بلاك 1992: 156، 163-178.

الفصل الخامس

(1) أعجب به سفراء البندقية.

(2) حول السلوك الإنساني (أكسفورد: مطبعة كلارندون، 1975).

(3) بلاك 2001. جرت معارضة تأليفه: كرون 2004: 152، 22 .n.

(4) أود أن أشكر كاري نيدرمان للفت انتباهي إلى كتابات حديثة.

(5) قارن الأكويني (المزعوم)، حكم الأمراء (تم تأليفه لحاكم الفرنجة في قبرص في أواخر القرن الثالث عشر): إعداد دنتريفز، 37 - 41.

(6) انظر بلاك 2001: 165 - 182، ولمزيد من الكتابات، المرجع السابق 182، n. 1.

(7) انظر إ. روزنثال 1958: 106-107. قارن أيضا «العزيمة العالية» التي قال البراني بأن على الملك التحلي بها (بلاك 2001: 162).

(8) ليس بمعناه المعاصر تماما.

(9) فرديناند تونيز، المجتمع والمجتمع المدني، تحرير ج. هاريس، ترجمته مع م. هوليس (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، 1887/2001).

(10) ج. و. ف. هيغل، عناصر فلسفة الحق، تحرير ألين وود، ترجمة هـ. نسبت (كمبردج: منشورات جامعة كمبردج، 1991).

(11) مايكل أوكشوت، الشخصية العقلانية في السياسة ومقالات أخرى (لندن: ميثوين، 1962).

(12) «قد يتفق أن هذه الأمور لا تحتوي على أي ميزات تسمح للمرء بمقارنتها مع حالات أخرى (أو: تحتوي على عنصر يجعل من المستحيل إرجاعها إلى أي شيء

مماثل)، وتناقض المبدأ العام الذي يرغب المرء في تطبيقه عليها (أو: الذي يود المرء أن تتشابه)»: مقتبس من لاكوست 1966: 254، 427.

الفصل السادس

(1) نصر وليمان، تحرير، 1998، كرايمير 1992، المقدسي 1990، فخري 1983، ف. روزنثال 1975. كانت مدرسة جنديسابور، التي أسسها كسرى الأول عام 555 بعد طرد الفلاسفة غير المسيحيين من الإمبراطورية البيزنطية، أحد العوامل.

(2) العشري، في: ف. روزنثال 1970: 88، 281، 322.

(3) حرفيا «الوزن»، «الاختبار»، «المستوى»، «الميزان»: غارديت 1981: 392، غولدزيهر 1971: 360 - 362، EI تحت كلمة ميزان. انظر أيضا، بلاك 2001: 106 - 107 (حول الغزالي). ربما تأثر هذا بالمفهوم الزرادشتي حول «الإجراء الصحيح»: ش. شيكد، تحرير، فترات انتقالية في التاريخ الإيراني (لندن: أشغيت، 1987)، 8. 218.

(4) كتاب «تهافت الفلاسفة»، الذي رد عليه ابن رشد بكتاب «تهافت التهافت».

(5) الرشدية في العصور الوسطى وعصر النهضة، Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance، تحرير ف. نيوهنر و ل. ستورليس (زيوريخ: سبور، 1994)، Multiple Averroes 1978: 275 - 281.

(6) كما عبر ليمان عن هذا، «المكان الذي أرادت الفلسفة احتلاله كانت تملؤه قبل ذلك العلوم الدينية ونظرية اللغة وعلم التشريع جيد التطور» (1985: 130 - 183).

(7) انظر هـ. ريتر في برونشفيك وغرونباوم، تحرير، 1977: 175 - 179. كان يوجد «حذر من الفكر الفلسفي»: المرجع السابق (248) وما بعد.

(8) جيب 1962: 205 و179، حيث يلاحظ الدور القوي للروحانية العربية القديمة: «مجال عالم ما وراء الطبيعة واسع جدا».

(9) كرايمير 1992: 110 - 113، العظمة 1997: 214 - 215. حاول الفارابي «وضع مخطط لقواعد عالمية يمكن تطبيقها على جميع اللغات» (وولتزر، CV: 134).

(10) بولغار 1958: 149، يتابع قائلا: «أدت محاولة إتقان التقنيات المنطقية إلى الفهم الفعال وواسع الانتشار لأكثر الفلاسفة القدماء شمولية» - أرسطو - «وجعل المقولات الأساسية للفكر القديم جزءا رئيسا من التقليد الأوروبي».

(11) «بالنسبة إلى الأشخاص، الذين يركز لديهم الإحساس المأساوي للمسرحية اليونانية الكلاسيكية على الشر المتعذر الحد منه، مثيرا لأكثر الأسئلة المطلقة صدقا حول الحياة البشرية، قد يبدو التقليد الإسلامي... مفتقرا إلى العمق الحاسم الذي يمكن أن يوجد في التقليد المسيحي» (هودغسن 1974: 2. 339).

(12) لم يكن تطوير الفلسفة في اليونان مصحوبا بأي إبداعات في التقنية (لويد 1979: 235 وما بعد).

الفصل السابع

(1) ليسر: «القسوة المخيفة والإصرار البطولي الذي أعلن بهما [أفكاره]، بغض النظر عن النتائج بالنسبة إليه وإلى الآخرين» (1982: 149).

(2) تيلينباخ 1940: 164. كانت هذه، كما يقول، «أكبر نقطة تحول - وربما الوحيدة من وجهة النظر الروحية - في تاريخ المسيحية الكاثوليكية».

(3) القرار 338، 295، 550، تيلينباخ 1993: 331، 337 - 338.

(4) كانت ثمة «انتفاضة وتعبئة للجماهير في المعركة من أجل الحرية الكنسية libertas ecclesie وما دعاه غريغوري السابع العدالة justitia» (ليسر 1994: 2، 12 - 13، 1982: 138، 140). وهذا «ما قام بتحويل العالم المسيحي» (تيلينباخ 1993: 187).

(5) شـــييت 1978 : 163 . «تشـــكل التقليد القانوني الغربي ضمن سياق ثورة كلية» (بيرمان 1983 : 4، 50، 116، برودي 1993 : 107).

(6) كيرن 1968 : n 120 . ، تيلينباخ 1993 : 245.

(7) تســـهل بالطعام المتحسن، ونمو السكان، وتحســـين التقنيات القديمة واختراع تقنيات جديدة.

(8) CHI الصفحة 210 – 217، فوشيكور 1986 : 381 – 389، غلاسن 1981 : 121 – 127 . ثمة خلاف حول تأليفه.

(9) كرون 2004 : 249، هارتمان 1975 : 112 .

(10) كما ذكر جين شـــاردين، وهو بروتستانتي فرنسي، ربما كانت لغته الأوروبية تبالغ فـــي المقارنات مع البابوية: شـــاردين، قصة رحلات في الفارســـية، 3 . 219، هوم 1991 : 95.

(11) ذكـــره إنغلبـــرت كمبفر: هوم 1991 . يتابع كمبفر: «مـــن دون نصيحة [المجتهد] مـــا من أمـــور ذات أهمية يمكن توليهـــا في حكم المؤمنين». انظـــر بلاك 2001 : 235-236.

الفصل الثامن

(1) استند مارسيليوس إلى كل من الخلاف بين الكنيسة والدولة وإلى التجربة المدنية الإيطالية.

(2) كرر هذا لاحقا، ربما بشـــكل غير مقصود، ونســـتون تشرشل: «تبقى قاعدة واحدة للســـلوك دليلا للبشـــر في تجوالهم: الوفاء بالعهود، وشـــرف الجنود، وكراهية ما يســـبب كارثة إنســـانية»: مارلبورو، حياته وزمانه (لندن: هراب، 1938/1947)، الجزء 3 – 4، صفحة 993.

(3) رســـالة بولس الرســـول إلى أهل رومية 2 : 14، إيريناوس، تحرير بيتنســـن 101، أوريجين، المرجع السابق 199 .

(4) يعتقد هؤلاء أن «شيئا ما صالح ليس لأن الله أمر به، لكن الله أمر به لأنه صالح»: غولدتسيهر 1981 : 1991 . كان هذا رأيا تبناه الأكويني لاحقا . وبشكل مشابه، تبع ابن رشد أرسطو بقوله إن الصالح والطالح تحددهما الطبيعة وليس العرف (بلاك 2001: 119، العظمة 1997 : 216). من الواضح أن يلي ذلك أن الصالح والطالح يمكن معرفتهما من غير المسلمين، لكن ابن رشد لا يقول هذا بشكل واضح.

(5) الأكويني، تحرير دنتريفز، صفحة 123-127، كولمان 2000: 182-185.

(6) ج. و. س. باروو، روبرت بروس ومجتمع المملكة في إسكتلندا (أدنبره: منشورات جامعة أدنبره، 1976)، 428.

(7) بلاك 1992 : 77، 143، CMPT 514، سكينر 1978 : 1 . 78.

(8) ف. روزنثال 1960 . وفقا للتاجر الفرنسي المتجول شاردين، إن الفرس في أواخر القرن السابع عشر كانوا «يعرفون قيمة الحرية»، وعند سماعهم عن النظام القانوني الأوروبي الذي «يحمي الحياة والملكية لكل شخص ضد جميع أنواع العنف، يظهرون إعجابهم وحسدهم تجاه سعادة تلك البلاد» (رحلات في الفارسية، صفحة 232، 236-237).

(9) من المحتمل أن تأكيدا على الحقوق الفردية ارتبط باكتشافات أوكهام في المنطق وبفلسفته الاسمية، وقد تعرض هذا للجدل كثيرا . انظر ماكغريد 1974.

(10) حول العلم في هذه الفترة، انظر أ . س. كرومبي، روبرت غروسيتست وأصول العلم التجريبي 1100 - 1700 . (أكسفورد : منشورات كلارندون، 1953).

(11) أنتوني بلاك، الدولة والمجتمع والرغبة البشرية: وصف جماعي للقيم السياسية (لندن: ويتشيف، ونيويورك: منشورات سانت مارتن، 1988)، 130-163 .

(12) بليث 1992، بلاك 1992 : 167-168 .

(13) بلاك 1992: 123، 133، 140، سكينر 1978: 1 . 72-79.

(14) هودغسن 1974: 1 . 406. انظر كاهن 1977: 363.

الخاتمة

(1) توني بيرنز، «كتاب زامياتين نحن وما بعد الحداثة، دراسات طوباوية، 11: 1 (2000)، 65-90.

(2) فيودور دوستويفسكي، خطبة بوشكين (1880) (لندن: أنوين، 1960).

(3) لا أعرف عن محاولة، مقنعة أو غير ذلك، لتوضيح هذا. وربما يعتقد المرء أنها حالة أولية لعلم الاجتماع المقارن.

(4) أيوبي 1991: 66، رشيد رضا، في غارديت 1981: 128-131؛ عنايت 1982: 136؛ الإخوان المسلمون، في EL 3 . 1070 b.

(5) ج. س. ميل، الحكومة التمثيلية (1861)، الفصل 7، ت. س. إليوت، فكرة مجتمع مسيحي (لندن: فيبر وفابر، 1939).

(6) شويري 1997: 154، ف س. نيبول، بين المؤمنين (هارموندزوورث: بنغوين، 1981)، 87، 331؛ ر. ب. ميتشل، مجتمع الإخوان المسلمين (أكسفورد: منشورات جامعة أكسفورد، 1969)، 245.

(7) فرانز فانون، المعذبون في الأرض، ترجمة س. فارينغتون (هارموندزوورث: بنغوين، 1967 (1961)؛ إرين. ل. جندزيير، فرانز فانون: دراسة نقدية (نيويورك: بانثيون، 1972).

(8) «كان ترسيخ الحرية... نتيجة توازن الأحزاب السياسية والطوائف الدينية، المجبرة على التسامح إحداها مع الأخرى» (تريفليان 1934: 321).

(9) كريستيان مير، الاكتشاف اليوناني للسياسة، ترجمة ديفيد ماكلينتوك (كمبريدج، ماساتشوستس: منشورات جامعة هارفارد (1980/1990).

الملحق

(1) كويليت 1979، م. شتاينشنايدر، الترجمات العبرية في العصور الوسطى والمترجمين الشفويين اليهود Die hebräische Übersetzungen des Mittelalters und die Juden als Dolmetscher (برلين، 1893، أعاد طباعته غراتس، 1956)، 217، لورانس ف. بيرمان، «تعليق ابن رشد الأوسط على أخلاق نيكوماكوس في الأدب العبري خلال العصور الوسطى، في كتاب ابن رشد المتعدد 1978: 295 - 298. تعليق ابن رشد على أخلاق نيكوماكوس مترجم إلى اللغة اللاتينية في طليطلة، تم في 3 يونيو 1260.

(2) غيوبرث 1951: 20 - 21، كويليت، في CMPT 680، إ. لويس 1954: 1. 69 - 70.

(3) استمر البحث الفكري جاريا على هذه الوسيلة لنقل الأفكار السياسية من العالم الإسلامي إلى أوروبا. أود أن أشكر المشاركين في المؤتمر حول العنصر اليوناني في الفكر السياسي الإسلامي في معهد الدراسات المتقدمة، برينستون، في يونيو 2003، الذي نظمته باتريشيا كرون، لمناقشتهم وتعليقاتهم التوضيحية على هذه المسألة بكاملها.




ببليوغرافيا



بيليوغرافيا

Primary sources

(In the Bibliography, Arabic names beginning al- are listed under the next part of the name.)

AQUINAS, ST THOMAS, *Selected Political Writings*, ed. A. P. D'Entrèves (Oxford: Blackwell, 1954).

AUGUSTINE, ST *De civitate dei (The City of God)*, ed. Dombart and Kalb, *Corpus Christianorum*, vols. 47–8, tr. R. W. Dyson (Cambridge: Cambridge University Press, 1998). = *CD*

BARANI, DHIYA' AL-DIN, *Fatawa-yi Jahandari*, tr. in Mohammed Habib, *The Political Theory of the Delhi Sultanate* (Allahabad: Kitab Mahal, n.d.).

BARKER, ERNEST, *From Alexander to Constantine: Passages and Documents Illustrating the History of Social and Political Ideas 336* BC–AD *337* (Oxford: Oxford University Press, 1956). = EB

—— *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the Last Palaeologus* (Oxford: Clarendon Press, 1957). = EBa.

BETTENSON, H., ed. and tr., *The Early Christian Fathers* (Oxford: Oxford University Press, 1956).

CHARDIN, JEAN, *Voyages en Perse*, ed. L. Langlès, 10 vols. (Paris: Le Normant, 1811).

CYPRIAN, ST., *Epistolae (Letters)*, ed. W. Hartel, *CSEL*, vol. 3, pt. 2 (Vienna: Boehlau, 1871).

DANTE ALIGHIERI, *De monarchia*, ed. P. G. Ricci (Milan: Mondadori, 1956); tr. Donald Nicholl, *Monarchy* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1954).

Early Christian Writings: The Apostolic Fathers, tr. M. Staniforth (Harmondsworth: Penguin 1968). = *ECW*

EHLER, SIDNEY Z. and MORRALL, JOHN B., ed. and tr., *Church and State Through the Centuries* (London: Burns & Oates, 1954). = EM

AL-FARABI, *The Virtuous City* (*On the Principles of the Views of the Inhabitants of the Excellent State*), ed. and tr. R. Walzer, *Al-Farabi on the Perfect State: Abu Nasr al-Farabi's al-madina al-fadila* (Oxford: Oxford University Press, 1985). = *VC*

—— *On the Achievement of Happiness (Tahsil al Sa'adah)*, tr. Muhsin Mahdi: LM 58–82.

—— *The Governance of the State* (*The Political Regime*) (*al-siyasa al-madaniyya*), tr. Fauzi M. Najjar: LM 31–57.

AL-GHAZALI, *Revival*, book 1, tr. N. A. Faris as *The Book of Knowledge* (Lahore: M. Ashraf, 1962).

GREGORY, VII, Pope, *Registrum*, ed. Erich Caspar, in *Monumenta Germaniae Historica: Epistolae Selectae*, 2 vols. (Berlin: Weidmann, 1955). = *Reg.*

HAJIB, YUSUF KHASS, *Wisdom of Royal Glory (Kutadgu Bilig): A Turko-Islamic Mirror for Princes*, tr. R. Dankoff (Chicago: University of Chicago Press, 1983).

IBN KHALDUN, *Prolegomena (Muqaddima)*, ed. Quatremère, 3 vols. (Paris, 1858); tr. Franz Rosenthal, *Ibn Khaldun: The Muqaddimah, an Introduction to History*, 3 vols., rev. edn. (Princeton: Princeton University Press, 1967); abridged by N. J. Dawood (London: Routledge & Kegan Paul, 1967). References are to the Dawood edition unless otherwise stated.

IBN MUQAFFA', *Message (Risala fi'l-sahaba)*, ed. and tr. Charles Pellat, *Ibn al-Muqaffa', mort vers 140/757, conseilleur du Calife* (Paris: Maisonneuve & Larose, 1976).

IBN RUSHD (Averroes), *Commentary on Aristotle's Nicomachaean Ethics* (Venice 1560; repr. Frankfurt, 1962); partial tr. Lawrence V. Berman, 'Ibn Rushd's Middle Commentary on the Nicomachaean Ethics in Medieval Hebrew Literature', in *Multiple Averroes* (Paris: Les Belles Lettres, 1978), 287–321.

—— *Commentary on Plato's Republic*, ed. and tr. Ralph Lerner, *Averroes on Plato's Republic* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1974); also tr. E. I. J. Rosenthal, *Averroes' Commentary on Plato's Republic* (Cambridge: Cambridge University Press, 1966). References are to the Lerner translation unless otherwise stated.

IBN SINA, *Healing (al-Shifa), Metaphysics X*, chs. 2–5, tr. M. E. Marmura: LM 98–111.

AL-JAHIZ, *Le Livre de la Couronne: Kitab al-Taj attributé à Gahiz*, tr. Charles Pellat (Paris: Les Belles Lettres, 1954).

—— *The Life and Works of Jahiz: Translations of Selected Texts*, by Charles Pellat (Berkeley: University of California Press, 1969).

KHAYR AL-DIN AL-TUNISI, *The Surest Path: The Political Treatise of A Nineteenth-century Muslim Statesman*, tr. Leon Carlos Brown (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967).

KOCI BEG *Risale* (*Epistle*), tr. W. F. A. Bernhauer, 'Kogabeg's Abhandlung', *Zeitschrift der Deutsche Morgenländische Gesellschaft*, 15 (1861): 272–332.

LERNER, RALPH and MAHDI, MUHSIN, *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* (New York: Free Press, 1963). = LM

LEWIS, EWART, *Medieval Political Ideas*, 2 vols. (London: Routledge & Kegan Paul, 1954).

MARSILIUS OF PADUA, *Defensor Pacis*, ed. C. W. Previté-Orton (Cambridge: Cambridge University Press, 1928), ed. and tr. Annabel Brett (Cambridge: Cambridge University Press, 2005); also tr. Alan Gewirth, *Marsilius of Padua*, vol. 2: *The Defensor Pacis* (New York: Columbia University Press, 1956).

AL-MAWARDI, *The Ordinances of Government*, tr. Wafaa H. Wahba (Reading: Garnet, 1996).

MUSTAFA 'ALI, *Counsel for Sultans*, tr. Andreas Tietze (Vienna: Verlag der österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1979–82).

NASIR AL-DIN TUSI, *The Nasirean Ethics*, tr. G. M. Wickens (London: Allen & Unwin, 1964).

NIZAM AL-MULK (attrib.), *Rules for Kings* (*Siyar al-muluk*; also known as *Book of Government: siyasat-nama*), tr. H. Darke, *The Book of Government of Nizam al-Mulk*, 2nd edn. (London: Routledge & Kegan Paul, 1978).

JOHN QUIDORT OF PARIS, *De potestate regia et papali*, ed. J. Leclerq (Paris: Vrin, 1942); tr. J. A. Watt, *On Royal and Papal Power* (Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies, 1971).

AL-SHAFI'I, *Islamic Jurisprudence: Shafi'i's Risala*, tr. Majid Khadduri (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1961).

The Sea of Precious Virtue (Bahr al-Fava'id): A Medieval Islamic Mirror for Princes, ed. and tr. J. S. Meisami (Salt Lake City: Utah University Press, 1991). = SPV

Secretum Secretorum, ed. Robert Steele (Oxford: Clarendon Press, 1920) (Latin and English translations).

STEVENSON, J., ed., *A New Eusebius: Documents Illustrative of the History of the Church to* AD *337* (London: SPCK, 1957).

'Tansar', *The Letter of Tansar*, tr. M. Boyce, Istituto italiano per il medio ed estremo oriente: Serie Orientale Roma, 38 (Rome, 1968).

TIERNEY, BRIAN, *The Crisis of Church and State 1050–1300, with Selected Documents* (Engelwood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1964). = BT

WALI ALLAH AL-DIHLAWI, SHAH, *Conclusive Argument from God (Hujjat Allah al-Baligha)*, tr. M. K. Hermansen (Leiden: Brill, 1996).

Secondary sources

ANASTOS, M. V., 'Byzantine Political Theory: Its Classical Precedents and Legal Embodiments', in *Aspects of the Mind of Byzantium* (London: Ashgate, 2001), I. 1–33.

ANGELOV, DIMITER G., *Imperial Ideology and Political Thought in Byzantium* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

Arjomand, Said Amir, *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi'ite Iran from the Beginning to 1890* (Chicago: Chicago University Press, 1984).

Arnold, Thomas W., *The Caliphate* (Oxford: Clarendon Press, 1924).

Arquillière, H.-X., *L'Augustinisme politique: essai sur la formation des théories politiques du moyen-âge* (Paris: Vrin 1934).

Ayubi, Nazih, *Political Islam: Religion and Politics in the Arab World* (London: Routledge, 1991).

al-Azmeh, Aziz, *Muslim Kingship: Power and the Sacred in Muslim, Christian, and Pagan Polities* (London: I. B. Tauris, 1997).

Badie, Bertrand, *Les Deux États: Pouvoir et Société en Occident et en terre d'Islam* (Paris: Fayard, 1986).

Barker, Ernest, *Social and Political Thought in Byzantium from Justinian I to the Last Palaeologus* (Oxford: Clarendon Press, 1957). = EBa.

Berges, W., *Die Fürstenspiegel des hohen und späten Mittelalters* (Stuttgart: Hiersemann, 1938).

Berkes, Niyazi, *The Development of Secularism in Turkey* (Montreal: McGill University Press, 1964).

Berman, Harold J., *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1983).

Beumann, Helmut, 'Zur Entwicklung transpersonaler Staatsvorstellungen', *Vorträge und Forschungen*, 3 (1965): 185–224.

Binder, Leonard, *Islamic Liberalism: A Critique of Development Ideologies* (Chicago: Chicago University Press, 1988).

Black, Antony, *Monarchy and Community* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

—— *Council and Commune* (London: Burns & Oates, 1979).

—— *Political Thought in Europe 1250–1450* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992).

—— 'Classical Islam and Medieval Europe: A Comparison of Political Philosophies and Cultures', *Political Studies*, 41 (1993*a*): 58–69.

—— 'The Juristic Origins of Social Contract Theory', *History of Political Thought*, 14 (1993*b*): 57–76.

—— 'Individuals, Groups and States: A Comparative Overview', in Janet Coleman, ed., *The Individual in Theory and Practice* (Oxford: Clarendon Press, 1996), 329–40.

—— 'Christianity and Republicanism from St Cyprian to Rousseau', *American Political Science Review*, 91 (1997*a*): 647–56.

—— 'Decolonization of Concepts', *Journal of Early Modern History: Contacts, Comparisons, Contrasts*, 1 (1997*b*): 55–69.

BLACK, ANTONY, *The History of Islamic Political Thought from the Prophet to the Present* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2001).

——*Guild and State: European Political Thought from the Twelfth Century to the Present* (New Brunswick, NJ: Transaction, 2002/1984).

BLOCH, M., *Feudal Society*, tr. L. Manyon (London: Routledge & Kegan Paul, 1961/1940).

BLYTHE, J. M., *Ideal Government and the Mixed Constitution in the Middle Ages* (Princeton: Princeton University Press, 1992).

BOLGAR, R. R., *The Classical Heritage and its Beneficiaries* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958).

BOSWORTH, C. E., *The Ghaznavids: Their Empire in Afghanistan and Eastern Iran, 994–1040* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1963).

BRETT, ANNABEL, *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

BROWN, PETER, 'Society and the Supernatural: A Medieval Change', *Daedalus*, 104 (1975): 133–51.

——*The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity* (London: Faber & Faber, 1988).

BRUNSCHVIG, R. and GRUNEBAUM, G. E. VON, eds., *Classicisme et déclin culturelle dans l'histoire d'Islam* (Paris: Maisonneuve & Larose, 1977).

BULLIET, RICHARD W., *Islam: The View from the Edge* (New York: Columbia University Press, 1994).

BYNUM, C. W., 'Did the Twelfth Century Discover the Individual?', *Journal of Ecclesesiastical History*, 31 (1980): 1–17.

CAHEN, CLAUDE, *Les Peuples musulmanes dans l'histoire medieval* (Damascus, 1977).

The Cambridge History of Iran, vol. 3: *The Seleucid, Parthian and Sasanian periods*, ed. Ershin Yarshater (Cambridge: Cambridge University Press, 1983). = *CHI* iii.

——vol. 4: *The Period from the Arab Invasions to the Saljuqs*, ed. R. N. Frye (Cambridge: Cambridge University Press, 1975). = *CHI* iv.

The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350–c.1450, ed. J. H. Burns (Cambridge: Cambridge University Press). = *CMPT*

CAMERON, AVERIL, *Christianity and the Rhetoric of Empire: The Development of Christian Discourse* (Berkeley: University of California Press, 1991).

CAMERON, EUAN, *The European Reformation* (Oxford: Clarendon Press, 1991).

CAMPENHAUSEN, HANS VON, *Ecclesiastical Authority and Spiritual Power in the Church of the First Three Centuries*, tr. J. Barker (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1969/1953).

CANNING, JOSEPH, *A History of Medieval Political Thought 300–1450* (London and New York: Routledge, 1996).

CARLYLE, R. W. and A. J., *A History of Medieval Political Theory in the West*, 6 vols. (Edinburgh: Wm. Blackwood, 1962).

CHAMBERLAIN, MICHAEL, *Knowledge and Social Practice in Medieval Damascus, 1190–1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1994).

CHEYETTE, F. L., 'The Invention of the State', in B. L. Lackner and K. R. Phelps, eds., *Essays in Medieval Civilization* (Austin, Tex.: University of Texas Press, 1978), 48–80.

CHOUEIRI, YOUSSEF M., *Islamic Fundamentalism*, rev. edn. (London: Pinter, 1997).

COHN, NORMAN, *The Pursuit of the Millenium: Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages* (London: Secker & Warburg, 1957).

COLEMAN, JANET, 'Dominium in Thirteenth- and Fourteenth-century Political Thought and its Seventeenth Century Heirs', *Political Studies*, 33 (1985): 73–100.

——*A History of Political Thought from the Middle Ages to the Renaissance* (Oxford: Blackwell, 2000).

COOK, M. A., *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000).

CRONE, PATRICIA, *Slaves on Horses: The Evolution of the Islamic Polity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980).

——'The Tribe and the State', in J. A. Hall, ed., *The State in History* (Oxford: Oxford University Press, 1986), 177–210.

——*Medieval Islamic Political Thought* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2004).

——and COOK, MICHAEL, *Hagarism: The Making of the Islamic World* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

——and HINDS, MARTIN, *God's Caliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

DAGRON, G., *Emperor and Priest: The Imperial Office in Byzantium* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

D'ALVERNY, M.-TH., *La Transmission des textes philosophiques et scientifiques au moyen âge* (London: Ashgate, 1994).

DE FOUCHÉCOUR, C.-H., *Moralia: les notions morales dans la litterature persane du 3e/9e au 7e/13e siècles* (Paris: Éditions recherche sur les civilisations, 1986).

DUBY, GEORGES, *The Three Orders: Feudal Society Imagined*, tr. Arthur Goldhammer (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

DURKHEIM, ÉMILE, *The Division of Labour in Society*, tr. W. D. Halls (Basingstoke: Macmillan, 1984/1902).

——*The Elementary Forms of Religious Life*, tr. K. E. Fields (New York: Free Press, 1995/1912).

DVORNIK, FRANCIS, *Christian and Byzantine Political Philosophy*, 2 vols. (Washington, DC: Dumbarton Oaks Centre for Byzantine Studies, 1966).

EHLERS, JOACHIM, 'Grundlagen der europäischen Monarchie in Spätantike und Mittelalter', *Majestas*, 8–9 (2000–1): 49–80.

ENAYAT, HAMID, *Modern Islamic Political Thought* (London: Macmillan, 1982).

Encyclopaedia of Islam, 2nd edn., ed. H. A. R. Gibb *et al.* (Leiden, Brill, 1960–96). = *EI*

ERDMANN, CARL, *The Origin of the Idea of Crusade*, tr. M. Baldwin *et al.* (Princeton: Princeton University Press, 1977/1935).

FAKHRY, MAJID, *A History of Islamic Philosophy*, 2nd edn. (New York: Columbia University Press, 1983).

FLEISCHER, CORNELL H., *Bureaucrat and Intellectual in the Ottoman Empire: The Historian Mustafa 'Ali (1541–1600)* (Princeton: Princeton University Press, 1986).

FOWDEN, GARTH, *Empire to Commonwealth: Consequences of Monotheism in Late Antiquity* (Princeton: Princeton University Press, 1993).

FRIEDEBURG, ROBERT VON, ed., *Murder and Monarchy* (London: Palgrave, 2004).

GANNAGÉ, E., *et al.* (eds.), *The Greek Strand in Islamic Political Thought* (Beirut: Mélanges de l'Université de Saint Joseph, 2004).

GARDET, LOUIS, *La Cité musulmane: vie sociale et politique* (Paris, Vrin, 1981).

GEARY, PATRICK J., *The Myth of Nations: The Medieval Origins of Europe* (Princeton: Princeton University Press, 2002).

GEWIRTH ALAN, *Marsilius of Padua: The Defender of the Peace*, vol. 1: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy* (New York: Columbia University Press, 1951).

GIBB, H. A. R., *Studies on the Civilization of Islam* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1962).

GIERKE, OTTO VON, *Community in Historical Perspective: A Translation of Selections from 'Das Deutsche Genossenschaftsrecht'*, tr. Mary Fischer, selected and ed. Antony Black (Cambridge: Cambridge University Press, 1990/1868).

GIMPEL, JEAN, *The Medieval Machine: The Industrial Revolution of the Middle Ages*, 2nd edn. London: Gollancz, 1976).

GLASSEN, E., *Der mittlere Weg: Studien zur Religionspolitik und Religiosität der späteren 'Abbasiden-Zeit* (Wiesbaden: F. Steiner, 1981).

GOITEIN, S. D., *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden: Brill, 1966).

GOLDZIHER, IGNAZ, *Muslim Studies*, ed. S. M. Stern, vol. 2 (Chicago: Aldine & Atherton, 1971).

—— *Introduction to Islamic Theology and Law* (Princeton: Princeton University Press, 1981).

GOODY, JACK, *The Development of the Family and Marriage in Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

GRUNEBAUM, G. E. VON, *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, 2nd edn. (Chicago: Chicago University Press, 1953).

GUICHARD, P., *Structures sociales 'orientales' et 'occidentales' dans l'Espagne musulmane* (Paris: Mouton, 1977).

GUILLAUME, ALFRED, *Islam*, 2nd edn. (Harmondsworth: Penguin, 1956).

—— *The Traditions of Islam: An Introduction to the Study of the Hadith Literature* (Beirut: Khayali, 1966).

HALDON, J. F., *Byzantium in the Seventh Century: The Transformation of a Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1991).

HALM, HEINZ, *Shiism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991).

HAMPSHER-MONK, IAIN, *A History of Modern Political Thought: Major Political Thinkers from Hobbes to Marx* (Oxford: Blackwell, 1992).

HARTMANN, A., *An-Nasr li-Din Allah (1180–1225): Politik, Religion, Kultur in der späteren 'Abbasidenzeit* (Berlin: de Gruyter, 1975).

HEYD, URIEL, *Studies in Old Ottoman Criminal Law*, ed. V. L. Menage (Oxford: Clarendon Press, 1973).

HILLENBRAND, CAROLE, 'Islamic Orthodoxy or *Realpolitik*? Al-Ghazali's View of Government', Iran 26 (1988): 81–93.

—— *The Crusades: Islamic Perspectives* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997).

HODGSON, MARSHALL G. S., *The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization*, 3 vols. (Chicago: Chicago University Press, 1974).

HOURANI, ALBERT, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*, 2nd edn. (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

INALÇIK, HALIL, 'Suleiman the Lawgiver and Ottoman Law', *Archivum Ottomanicum*, 1 (1969): 105–36.

—— *The Ottoman Empire: The Classical Age, 1300–1600* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1973).

JOLIVET, JEAN, 'The Arabic Inheritance', in P. Dronke, ed., *A History of Twelfth-century Western Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988).

JONES, A. H. M., *The Decline of the Ancient World* (London: Longman, 1966).

JONES, E. L., *The European Miracle*, 2nd edn. (Cambridge: Cambridge University Press, 1987).

KANTOROWICZ, E. H., *The King's Two Bodies: A Study in Medieval Political Theology* (Princeton: Princeton University Press, 1957).

KEDDIE, N. R., 'Symbol and Sincerity in Islam', *Studia Islamica*, 19 (1963): 27–64.

KEEN, MAURICE, *Chivalry* (New Haven: Yale University Press, 1984).

KERN, F., *Kingship and Law in the Middle Ages*, tr. S. B. Chrimes (Oxford: Blackwell, 1968).

KERR, MALCOM H., *Islamic Reform: The Political and Legal Theories of Muhammad Abduh and Rashid Rida* (Berkeley: University of California Press, 1966).

KRAEMER, JOEL L., *Humanism in the Renaissance of Islam*, 2nd edn. (Leiden: Brill, 1992).

LACOSTE, Y., *Ibn Khaldun: naissance de l'histoire du tiers-monde* (Paris: E. Maspero, 1966).

LAMBTON, ANN K. S., *Theory and Practice in Medieval Persian Government* (London: Ashgate, 1980).

—— *State and Government in Medieval Islam: An Introduction to the Study of Islamic Political Thought: The Jurists* (Oxford: Oxford University Press, 1981).

La Notion de la liberté au moyen âge: Islam, Byzance, Occident (Paris: Les Belles Lettres, 1985).

LAOUST, HENRI, *Essai sur les doctrines sociales et politiques d'Ibn Taymiyya* (Cairo: Institut Français d'Archéologie Orientale, 1939).

—— *La Politique de Gazali* (Paris: Libraire Orientaliste, 1970).

LEAMAN, OLIVER, *An Introduction to Medieval Islamic Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

LEWIS, BERNARD, *The Emergence of Modern Turkey*, 2nd edn. (Oxford: Oxford University Press, 1968).

—— *The Political Language of Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1988).

LEWIS, EWART, *Medieval Political Ideas*, 2 vols. (London, Routledge & Kegan Paul, 1954).

LEYSER, K. J., *Medieval Germany and its Neighbours* (London: Hambledon Press, 1982).

—— *Communications and Power in Medieval Europe: The Gregorian Revolution and Beyond* (London: Hambledon Press, 1994).

LLOYD, G. E. R., *Magic, Reason and Experience* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

LOPEZ, ROBERT S., *The Commercial Revolution of the Middle Ages 950–1350* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976).

MCCLELLAND, J. S., *A History of Western Political Thought* (London: Routledge, 1996).

MACFARLANE, A., *The Origins of English Individualism* (Oxford: Blackwell, 1978).

MCGRADE, A. C., *The Political Thought of William of Ockham* (Cambridge: Cambridge University Press, 1974).

McKitterick, Rosamund and Marenbon, John, 'Philosophy and its Background in the Early Medieval West', in Marenbon, ed. (1998): 96–119.

McLellan, David, *The Thought of Karl Marx: An Introduction*, 3rd. edn. (London: Macmillan, 1995).

Mahdi, Muhsin, *Ibn Khaldun's Philosophy of History* (London: Allen & Unwin, 1957).

Makdisi, George, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981).

—— *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990).

Mardin, Şerif, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas* (Princeton: Princeton University Press, 1962).

Marenbon, John, ed., *Medieval Philosophy* (London: Routledge, 1998).

Markus, R. A., *Saeculum: History and Society in the Theology of St Augustine* (Cambridge: Cambridge University Press, 1970).

—— *From Augustine to Gregory the Great* (Reading: Ashgate, 1983).

Marlow, Louise, *Hierarchy and Egalitarianism in Islamic Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1997).

Marquet, Y., *La Philosophie des Ihwan al-Safa* (Algiers: Études et Documents, 1973).

Mills, C. Wright, *The Marxists* (Harmondsworth: Penguin, 1962).

Mitterauer, Michael, *Warum Europa? Mittelalterliche Grundlagen eines Sonderweg* (Munich: C. H. Beck, 2003).

Moore, R. I., *The Formation of a Persecuting Society* (Oxford: Blackwell, 1987).

—— *The First European Revolution, c.970–1215* (Oxford: Blackwell, 2000).

Morris, Colin, *The Discovery of the Individual: 1050–1200* (London: SPCK, 1972).

Moussalli, Ahmad S., *Radical Islamic Fundamentalism: The Ideological and Political Discourse of Sayyid Qutb* (Beirut: American University of Beirut, 1992).

Multiple Averroes, ed. J. Jolivet (Paris: Les Belles Lettres, 1978).

Nasr, S. H. and Leaman, O., eds., *History of Islamic Philosophy*, 2 vols. (London: Routledge, 1996).

Nicol, D. M., 'Byzantine Political Thought', in J. H. Burns ed., *The Cambridge History of Medieval Political Thought c.350–c.1450* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988): 51–82.

Oakley, Francis, *Kingship: The Politics of Enchantment* (Oxford: Blackwell).

Obolensky, Dimitri, *The Byzantine Commonwealth: Eastern Europe 500–1453* (London: Weidenfeld & Nicolson, 1971).

OTHMAN, A. I., *The Concept of Man in the Writings of Al-Ghazali* (Cairo, 1960).

PELIKAN, JAROSLAV, *The Christian Tradition*, vol. 2: *The Spirit of Eastern Christendom* (Chicago: University of Chicago Press, 1974).

POCOCK, J. G. A., *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1975).

POST, GAINES, *Studies in Medieval Legal Thought: Public Law and the State* (Princeton: Princeton University Press, 1964).

PRODI, PAOLO, *Il Sacramento del Potere: il giuramento politico nella storia constituzionale dell' Occidente* (Bologna: Il Mulino, 1992).

QUILLET, J., *La Philosophie politique de Marsile de Padoue* (Paris: J. Vrin, 1970).

—— 'L'Aristotelisme de Marsile de Padoue et ses rapports avec l'Averroisme', *Medioevo*, 5 (1979): 81–142.

REYDELLET, MARC, *La Royauté dans la litterature latine de Sidone Apollinaire à Isidore de Seville* (Rome: École Française de Rome, 1981).

REYNOLDS, SUSAN, *Kingdoms and Communities in Western Europe, 900–1300* (Oxford: Oxford University Press, 1984).

—— *Fiefs and Vassals: The Medieval Evidence Reinterpreted* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

—— 'The History of the Idea of Incorporation or Legal Personality: A Case of Fallacious Terminology', *Ideas and Solidarities of the Medieval Laity* (London: Ashgate, 1995).

ROSENTHAL, ERWIN I. J., *Political Thought in Medieval Islam: An Introductory Outline* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958).

ROSENTHAL, FRANZ, 'State and Religion According to Abu al-Hasan al-Amiri', *Islamic Quarterly*, 1 (1956): 42–52.

—— *The Muslim Concept of Freedom Prior to the Nineteenth Century* (Leiden: Brill, 1960).

—— *Knowledge Triumphant: The Concept of Knowledge in Medieval Islam* (Leiden: Brill, 1970).

—— *The Classical Heritage in Islam*, tr. E. and J. Marmorstein (London: Routledge, 1975).

RUBINSTEIN, N., 'Marsilius of Padua and Italian Political Thought of his Time', in J. Hale *et al.*, eds, *Europe in the Later Middle Ages* (London: Hutchinson, 1965), 44–75.

RUSSELL, FREDERICK H., *The Just War in the Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

SCHACHT, JOSEPH, *The Origins of Muhammedan Jurisprudence*, rev. edn. (Oxford: Oxford University Press, 1953).

Skinner, Quentin, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1978).
—— 'The State', in T. Ball, ed., *Political Innovation and Conceptual Change* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), 90–131.
—— *Liberty Before Liberalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).
Southern, R. W., *The Making of the Middle Ages* (London: Hutchinson, 1953).
Taylor, Charles, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).
Teillet, Susan, *Des Goths à la nation Gothique: les origines de l'idée de nation en Occident du Vᵉ au VIIᵉ siecle* (Paris: Les Belles Lettres, 1984).
Tellenbach, Gerd, *Church, State and Christian Society at the Time of the Investiture Controversy*, tr. R. F. Bennett (Oxford: Blackwell, 1940).
—— *The Church in Western Europe from the Tenth to the Early Twelfth Century* (Cambridge: Cambridge Univesity Press, 1993).
Tierney, Brian, 'Origins of Natural Rights Language: Texts and Contexts, 1150–1250', *History of Political Thought*, 10 (1989): 615–46.
—— *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150–1625* (Atlanta, Ga.: Scholars Press, 1997).
Trevelyan, G. M., *The Peace and the Protestant Succession* (London: Longman's, Green, 1934).
Trimingham, J. S., *The Sufi Orders in Islam* (Oxford: Oxford University Press, 1971).
Tripp, Charles, *Islam and the Moral Economy: The Challenge of Capitalism* (Cambridge: Cambridge University Press, 2006).
Ullmann, Walter, *Medieval Papalism: The Political Theories of the Medieval Canonists* (London: Methuen, 1949).
—— *The Growth of Papal Government in the Middle Ages* (London: Methuen, 1955).
—— *Principles of Government and Politics in the Middle Ages* (London: Methuen, 1961).
Urvoy, Dominique, *Ibn Rushd (Averroes)* (London: Routledge, 1991).
Vatikiotis, P. J., *Islam and the State* (London: Croom Helm, 1987).
Vryonis, Speros, *The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor* (Berkeley: University of California Press, 1971).
Waddell, Helen, *The Wandering Scholars* (London: Constable, 1934).
Wallace-Hadrill, J. M., *Early Germanic Kingship in England and on the Continent* (Oxford: Oxford University Press, 1971).
Watt, J. A., 'Spiritual and Temporal Powers', in *CMPT* (1988), 367–423.
Weber, Max, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth and Claus Wittich, 2 vols. (Berkeley: University of California Press, 1968/1921–5).

WIESEHOEFER, JOSEF, *Ancient Persia from 550 BC to 650 AD*, tr. Azizeh Azodi (London: Tauris, 1996).

WILKS, M., *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963).

WILLIAMS, STEVEN J., *The Secret of Secrets: The Scholarly Career of a Pseudo-Aristotelian Text in the Latin Middle Ages* (Ann Arbor, Mich.: University of Michigan Press, 2003).





المؤلف في سطور

أنتوني بلاك

* الأستاذ الفخري لتاريخ الفكر السياسي في جامعة دندي في أسكتلندا - بريطانيا.
* عمل على دراسة الفكر والنظريات السياسية الأوروبية الباكرة، خصوصا في القرون الوسطى. وعكف على دراسة الفكر السياسي الإسلامي، وعلى عقد مقارنات بين تطور الفكر السياسي في الغرب وفي الأصقاع الإسلامية. كما ألقى أخيرا نظرة شاملة على الفلسفات والأيديولوجيات السياسية للثقافات القديمة الراقية، بما في ذلك المصرية واليونانية والرومانية والهندية والصينية.
* من أهم أعماله «الفكر السياسي في أوروبا بين 1250 و1450» (منشورات جامعة كمبريدج، 1992) و«النقابة والدولة: الفكر السياسي الأوروبي من القرن الحادي عشر إلى الوقت الحاضر» (منشورات ترانز أكشن، 2002)، وكتابنا الحالي «الغرب والإسلام: الدين والفكر السياسي في التاريخ العالمي» (منشورات جامعة أوكسفورد، 2008)، وأخيرا «تاريخ الفكر السياسي العالمي القديم» (منشورات جامعة أوكسفورد، 2009).
* يعمل حاليا على إعداد طبعة ثانية من كتابه «تاريخ الفكر السياسي الإسلامي منذ أيام النبي الكريم حتى العصر الحالي» (منشورات جامعة إدنبره ودار روتلدج، 2001).

المترجم في سطور

د. فؤاد عبدالمطلب

* دكتوراه فلسفة في الأدب الإنجليزي - جامعة إسكس - بريطانيا 1989.

* أستاذ الأدب الإنجليزي في جامعة حمص ـ سورية.
* باحـــث ومترجم ـ شـــارك في عـــدد من المؤتمـــرات العلمية المحلية والدولية، ودرّس في عدد من الجامعات العربية.
* له بحوث ومراجعات وكتب مؤلفة ومترجمة منشورة باللغتين العربية والإنجليزية.



هذا الكتاب

يقدم كتاب «الغرب والإسلام» مقارنة تاريخية في الفكر السياسي، إذ يتفحص المقاربات الغربية والإسلامية لعلم السياسة والقواسم المشتركة بينها بالإضافة إلى مواطن التفرع والاختلاف. ويدرس هذا الكتاب كيف تطورت الأنساق الفكرية القديمة والقروسطية المختلفة، وكيف نُظر إلى الملكية المقدسة وشرعية الدولة، ودور الشعب في كل ثقافة. ويركز الباحث فيه على الفكر السياسي في الزمن الذي يحدده منذ بروز الإسلام وصولا إلى أيام الإصلاح الأوروبي، شارحا أنواعه منذئذ وحتى أيامنا هذه. ويناقش أنه حتى منتصف القرن الحادي عشر الميلادي، كان لدى الحضارات الثلاث البيزنطية والإسلامية والأوروبية كثير من الأمور السياسية والدينية المشتركة وأكثر مما هو معتقد عادة، وأن الأمر الذي جعل الغرب مختلفا هو الثورة البابوية التي حدثت في نهاية القرن الحادي عشر، والنهضة الأوروبية في القرن الثاني عشر، والعلمنة المتدرجة التي أتت بعد ذلك، بينما كان الإسلام، بعد مرحلة تفتحه ونضجه الأولى، يقوم بتفسير وجيه على نحو ضيق تدريجيا. وبغض النظر عن استثناءات رئيسة قليلة، مثل ابن رشد وابن خلدون، فإن الفلسفة الإسلامية السياسية اتسمت بالتدهور بعد القرن الحادي عشر تقريبا. وقد تطور الفكر السياسي الأوروبي أو الغربي ببطء، لكن التطور كان مستمرا، وخضع لتحولات رئيسة، واشتمل على تنوع كبير في الآراء. وقد أثرت هذه التحولات والآراء في العالم الإسلامي (ما عدا الأصوليين) وفي عالم ما بعد بيزنطة الروسي. ويلقي الكتاب الضوء عموما على الغاية التي قصدها كل من الغرب والإسلام من وراء تطوير نظام حكم خاص بكل منهما، ولماذا كانا مختلفين في ذلك.

ISBN 978 - 99906 - 0 - 374 - 3
رقم الإيداع (2012/450)